PRACA MAGISTERSKA

KS-35

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

Katedra Azji Południowej

Filip Ruciński

Nr albumu: 260746

Doktryna i praktyka siwaizmu kaszmirskiego na podstawie Tantrasary Abhinawagupty

Praca magisterska
na kierunku literaturoznawstwa
w zakresie indologii

Praca wykonana pod kierunkiem prof. dr hab. Marka Mejora
Wydział Orientalistyczny UW

Warszawa, wrzesień 2009

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data Podpis kierującego pracą

.....

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data Podpis autora pracy

.....

Streszczenie

Niniejsza praca jest zaczątkiem studium Tantrasary, siwaickiego traktatu religijno-filozoficznego z początku XI w. Na wstępie przedstawia się stan badań nad siwaizmem kaszmirskim w Indiach i na świecie. W następnych rozdziałach przechodzi się do omówienia zagadnień bezpośrednio lub pośrednio związanych z traktatem: życia i dorobku twórczego jego autora, kontekstu historycznego, kaszmirskich nurtów religijnych i filozoficznych i ich literatury, tudzież wybranych kwestii filozoficznych. Poświęcony samemu tekstowi rozdział ostatni zawiera przekład wybranych fragmentów. Celem pracy jest przybliżenie pewnego aspektu kultury średniowiecznego Kaszmiru, jakim jest kaszmirski siwaizm.

Słowa kluczowe

Abhinawagupta, siwaizm, krama, trika, kaula, pratjabhidżnia, literatura tantryczna, Kaszmir.

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

09200 literaturoznawstwo ogólne i porównawcze

Tytuł pracy w języku angielskim

Doctrine and practice of Kashmir Shaivism according to Tantrasāra of Abhinavagupta.

SPIS TREŚCI

I. Wstęp 7

Temat pracy 7

Badania nad siwaizmem kaszmirskim 9

Życie i twórczość Abhinawagupty 16

Życie Abhinawagupty 16

Twórczość Abhinawagupty 21

Uczniowie i następcy 24

II. Tradycje i literatura siwaizmu kaszmirskiego 29

Początki siwaizmu w Kaszmirze. 29

Stopień pokrewieństwa siwaizmu kaszmirskiego z literaturą wedyjską 29

Źródła, zakres i podział literatury siwaickiej. 32

Tradycje siwaickie w Kaszmirze 38

Spanda-śāstra 40

Pratyabhijñā-śāstra 42

Trika-śāstra 43

Krama-naya 44

Kaula 46

III Wybrane kwestie filozoficzne siwaizmu kaszmirskiego. 53

Pełnia i jej dwa aspekty: prakāśa i vimarśa 53

Kryteria poznawcze i teoria nauki 55

Kategorie (pierwiastki) rzeczywistości 59

Przyczynowość 62

Pojęcie czasu i przestrzeni 63

IV. Tantrasāra 66

Datowanie 66

Charakterystyka i struktura Tantrasary 66

Manuskrypty i edycje Tantrasary 70

Przekład wybranych rozdziałów Tantrasary 73

Pierwsza lekcja 73

Objaśnienie rodzajów poznania 73

Wprowadzenie 77

Druga lekcja 79

Anupāya, czyli brak środka 79

Trzecia lekcja 80

Śāmbhavôpāya, czyli środek Śiwy 80

Czwarta lekcja 85

Śāktôpāya, czyli środek mocy. 85

Piąta lekcja 93

Āṇavôpāya, czyli środek duszy 93

Szósta lekcja 100

Metoda zewnętrzna 100

Ósma lekcja 101

Wyjaśnienie kategorii rzeczywistości 102

Lekcja dwudziesta pierwsza 109
Wiarygodność przekazu 109
Zakończenie **112**
Aneks ***116***
Transkrypcja przełożonych fragmentów Tantrasary **116**
Teksty źródłowe i bibliografia ***130***

I. Wstęp

Temat pracy

Siwaizm kaszmirski to szkoła filozoficzna, która ukształtowała się między IX a XII wiekiem w Kaszmirze na bazie religii siwaickiej. Swym charakterem odzwierciedla tendencje państwa kaszmirskiego za dynastii Karkotów (527-856), rozrastającego się w wielokulturowe imperium. Stolica Kaszmiru Prawarapura (obecnie Śrinagar) w wiekach VII-XIII stanowiła ważne centrum nauk. Na styku cywilizacji indyjskiej i kultur środkowoazjatyckich, przy jednoczesnych starciach z Arabami i Turkami, a także Tybetańczykami, podobnie jak milenium wcześniej w Gandharze, zaistniały sprzyjające warunki do wykształcenia się swoistej kultury, która promieniowała na wszystkie strony – do Indii, Tybetu i Azji Centralnej. Życie intelektualne kwitło, w oparciu o stare tradycje religijne i we wzajemnym ścieraniu się zwalczających doktryn rozwijały się nowe, lepiej uzasadniane, prowadząc do ogólnego rozwoju nauki. Wpływ kultury kaszmirskiej tamtego okresu widoczny jest nawet dzisiaj w indyjskiej filozofii, sztukach pięknych, takich jak dramat (*nāṭya*), poezja (*kāvya*), poetyka (*alaṁkāra*), taniec i muzyka (*saṁgīta*), w praktykach religijnych hinduskich i buddyjskich, a nawet mistyce sufich. Na wszystkie te dziedziny duży wpływ miała twórczość siwaickiego filozofa Abhinawagupty (Abhinavagupta, ok. 950-1020), przedstawiciela szkoły filozoficznej zwanej ogólnie 'rozpoznaniem' (*pratyabhijñā*). Jego twórczość nie tylko w wielkim stopniu wpłynęła na kształtowanie się teorii literatury i dramatu, co jest powszechnie znane, ale także tchnęła nowe życie w tradycje siwaickie. Interpretacja koncepcji przeżycia estetycznego (*rasa*), jaką w sposób spójny wyłożył on w komentarzu do 'Traktatu o teatrze' (*Nāṭya-śāstra*) Bharaty, ma swe źródło w filozofii pratjabhidżnia. Do końca XIX w. Abhinawaguptę uważano za największy autorytet w dziedzinie indyjskiej estetyki. Jego wkład w siwaizm został doceniony później i pozostaje równie istotny. Ponadto kaszmirski filozof, jako myśliciel oryginalny i piszący na podstawie własnego doświadczenia, nie tylko reasumuje w swym najobszerniejszym dziele 'Światło tantr' (*Tantrâloka*, TĀ) doktryny religijne, ale także, wprowadza nowe spojrzenie na indyjską myśl filozoficzną. W streszczeniu tego dzieła, które autor zrobił w 'Istocie tantr' (*Tantra-sāra*, TS), zamieścił w sposób rozstrzygający i jednoznaczny najważniejsze konkluzje swoich rozważań przedstawionych w 'Świetle tantr'.

Przedmiotem przedstawionej tu przeze mnie pracy jest zarys ważniejszych zagadnień doktrynalnych – religijnych i filozoficznych, omówionych przez Abhinawaguptę w Tantrasarze.

Praca składa się z kilku działów. Na początku przedstawiłem obecny stan badań siwaizmu kaszmirskiego. Następnie przybliżyłem sylwetkę autora opisując jego życie i twórczość. W drugiej części pracy zamierzałem prześledzić genezę podstawowych nurtów, będących doktrynalną podstawą synkretycznej w swej naturze 'Istoty tantr'. W dalszej części naszkicowałem ważniejsze zagadnienia doktrynalne i wybrane koncepcje filozoficzne siwaizmu kaszmirskiego. Ostatnia część pracy poświęcona jest samej 'Istocie tantr'. Podjąłem w niej próbę przełożenia wybranych fragmentów. Przekład ten obejmuje pięć pierwszych rozdziałów, fragmenty rozdziału szóstego i ósmego oraz rozdział dwudziesty pierwszy. Zagadnień kosmologicznych (TS 6-7), rodzajów inicjacji (*dīkṣā*, TS 11-18) i praktyk czysto religijnych (TS 19-20), które kaszmirski filozof omówił

bardzo obszernie w pozostałych rozdziałach Tantrasary, tutaj nie rozwijam, ponieważ wymagają oddzielnego przedstawienia. Pominąłem też obszerny, wierszowany rozdział ostatni (TS 22), mimo że istotny ze względu na opis praktyki, będącej kulminacją praktyk tantrycznych – tajemny obrzęd kauliczny zwany 'pierwotną ofiarą' (*ādi-yāga*) lub 'ofiarą całości' (*kula-yāga*). Wspomnę jednak o nim krótko przy okazji opisu tradycji kauli w rozdziale drugim.

Omawiając literaturę siwaizmu kaszmirskiego, wymieniłem wszystkie utwory Abhinawagupty. Korzystałem przy tym z prac C.K. Pandeya i R. Gnolego. Z kolei systematyzując poszczególne nurty siwaickie, pominąwszy wiele pomniejszych, wybrałem te, których elementy w sposób dostrzegalny dla mnie składają się na ogólną doktrynę wyłożoną przez Abhinawaguptę. Za zasadne uznałem przede wszystkim skontrastowanie ich ze względu na wybrane, charakterystyczne dla nich elementy doktrynalne i związane z praktyką, a także poinformowanie o właściwej im literaturze. Granice między poszczególnymi systemami w dużym stopniu uległy zatarciu na skutek interakcji. Każdy z autorów mógł reprezentować nawet po kilka szkół, czy to w tym samym czasie, czy też na kolejnych etapach własnego dojrzewania filozoficznego. Dlatego oparcie klasyfikacji z naciskiem na główną koncepcję i dominującą praktykę w każdym z tych nurtów, może być owocną propozycją spojrzenia na nurty siwaickie w Kaszmirze. Taką próbę ich ujęcia oparłem przede wszystkim na pracy N. Rastogiego (RASTOGI 2002).

Z zagadnień filozoficzno-doktrynalnych przedstawiłem w zarysie: teorię prakasi (*prakāśa*) i wimarsi (*vimarśa*), będącą wstępem do filozofii języka, kryteria poznawcze wraz z elementami teorii poznania i nauki, kategorie rzeczywistości (*tattva*), koncepcję przyczynowości oraz pojęcie czasu i przestrzeni. Zagadnienia te nie tylko zostały omówione w mniejszej lub większej mierze w Tantrasarze, ale stanowią ważny i interesujący aspekt filozofii kaszmirskiej[1].

Jeśli chodzi o praktyki, to najlepiej je odda sam przekład tekstu, zwłaszcza jego czwarty, piąty i po części szósty rozdział.

Ostatnia i najważniejsza część pracy składa się z omówienia i przekładu Tantrasary. W trakcie pracy nad przekładem, starałem się opracować polską terminologię w taki sposób, aby oddając istotny sens, zachować spójność wypowiedzi. Spójność stanowi dla mnie podstawowe kryterium jej doboru, każąc czasem odstąpić od ustalonych już angielskich lub polskich odpowiedników poszczególnych terminów. Autorzy tekstów kaszmirskich używali pojęć o bardzo szerokich zakresach znaczeniowych. Przypisanie jednego polskiego odpowiednika w większości przypadków doprowadzi do niezgrabności i nieczytelności. W przypadku terminów nieprzetłumaczalnych, takich jak *māyā*, *kalā*, *prāṇa* itd. proponuję je spolszczać (maja, prana itd.), mimo że podejmuję pewne próby dobrania polskich odpowiedników zgodnych z ich najogólniejszym

---

[1] Elementami siwaizmu kaszmirskiego, a w szerszym pojęciu tantrycznego, które przyciągnęły uwagę uczonych są, zgodnie z tym, jak podaje Rastogi (RASTOGI 2002: IX): 1) szczególna tradycja samodoskonalenia (*sādhanā*), 2) nowe pojęcie jogi, rozumianej jako praktyka radości (*ānanda-yoga*), 3) monistyczna filozofia nie gardząca życiem, 4) wyjątkowa koncepcja filozofii języka, mająca zastosowanie w poezji i teatrze.

sensem w omawianym systemie. W spolszczeniach stosuję transkrypcję twardą taką, jaka obowiązuje w Studiach Indologicznych[2].

Chciałem na wstępie podziękować środowisku uczonych badających siwaizm kaszmirski za inspirację do obrania akurat tego tematu. Przede wszystkim dziękuję drowi Markowi Dyczkowskiemu, w którego wykładach o siwaizmie kaszmirskim prowadzonych w jego domu w Benaresie miałem szczęście przez krótki czas uczestniczyć[3]. Pozostaję też dłużny moim nauczycielom z Sampurananda Sankrit University i innym uczonym spoza uczelni za przekazanie mi podstaw analizy tekstów filozoficznych dotyczących sześciu systemów bramińskiej myśli filozoficznej (*ṣaḍ-darśana*). Wśród nich wymienię prof. Parśwanatha Dwivediego, prof. Ram Kishor Tripathiego, śp. pandita Ramchandra Tripathiego i znakomitego logika i gramatyka Vidyanatha Mishrę. Dziękuję też zwłaszcza doktorowi Brahmie Gopalowi Bhadury'emu, u którego uczyłem się pracy nad rękopisami z jego prywatnej kolekcji. Dziękuję też mojej Mamie, która udostępniła mi maszynopisy własnych tłumaczeń Śiwasutr (*Śiva-sūtra* ŚS, RUCIŃSKA 1997) i Kularnawa-tantry (*Kulârṇava-tantra*, KT, RUCIŃSKA 1992). Pracę zaś, dedykuję Prof. M. K. Byrskiemu, jednemu z nielicznych w Polsce znawców filozofii pratjabhidżnia.

Badania nad siwaizmem kaszmirskim

Pod nazwą 'siwaizm kaszmirski', której po raz pierwszy użył J.C. Chaterji w tytule swej książki 'Kashmir Shaivism'[4], rozumie się niepluralistyczną (niedualistyczną)[5] filozofię siwaicką, rozwijającą się w Kaszmirze od IX w. Obszerna kaszmirska literatura siwaicka pozostawała w cieniu ogólnej niewiedzy prawie do końca XIX w. Dopiero sprawozdanie Johanna Georga Bühlera z 1877 r. z poszukiwań sanskryckich manuskryptów (*In Search of Sanskrit Manuscripts in Kashmir, Rajputana and Central India*)[6] zwróciło uwagę indologów w Indiach i na świecie na nowy materiał badawczy.

---

[2] *SI* 1 1994: 5-11, *SI* 5 1998: 10.

[3] Wykłady z 'Istoty tantr' dostępne są także w formie audio na jego stronie: www.markdkashi.com.

[4] CHATTERJI 1914.

[5] *Advaita; a - prefiks negacji + dvaita* 'podzielenie na dwa, dwoistość'. Termin ten tłumaczy się zwykle jako 'monizm'. Jednak zgodnie z komentarzem *Paddhatī* Wryszabhadewy (Vṛṣabhadeva) do dzieła *Vākyapadīya* Bhartryhariego, ułożonym w myśli niedualistycznej (nie-plurlalistycznej), nie należy zaprzeczenia wielości (dualizmu) zrównywać z jednością. Por. fragment VPP 2:

„(...) Nieodrębność (*a-pṛthaktva*) nie jest tym samym, co jedność, tylko jest jedynie zaprzeczeniem różnicy; [stwierdzenie:] 'jak gdyby nieodrębny (z pewnego punktu widzenia nieodrębny)' wyklucza jedność. Wskazano tu wykroczenie ponad oba [jedność i różnicę]".

Somadeva Vasudeva (VASUDEVA 2004) również termin *advaita/abheda* tłumaczy 'non-dualism'. Dlatego konsekwentnie będę unikać mylącego terminu 'monizm' w odniesieniu do systemów adwaitystycznych.

[6] Johann George Bühler (1837-1898). Informacja pochodzi ze strony www.muktabodha.org.

Sprawozdanie to przyczyniło się do tego, że w 1911 r. rząd stanu Jammu and Kashmir pod auspicjami maharadży Pratapa Singha Sahiba Bahadura założył wydział badawczy (Research Department), aby w serii Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) publikować manuskrypty z prywatnych kolekcji kaszmirskich braminów. W ramach projektu pod kierunkiem, J.C. Chaterjiego, Mukunda Rama Shastriego, później Madhusudana Kaula Shastriego i pod auspicjami maharadży, najpierw Pratapa Singha, następnie Harisimhjiego Bahadura (Harisimhji Bahādur), do 1947 roku zdołano udostępnić światu 75 manuskryptów siwaizmu kaszmirskiego. Stanowią one po dziś dzień obfitą bazę źródłową dla badań życia intelektualnego średniowiecznego Kaszmiru.

Odkrycie literatury pratjabhidżnia przez J.G. Bühlera oraz edytorska działalność KSTS, zwłaszcza pierwsze opracowanie literatury siwaizmu kaszmirskiego przez J.C. Chaterjiego, zainspirowały C.K. Pandeya, profesora Lucknow University, do studiów nad filozofią Abhinawagupty. Kaszmirski filozof znany był wówczas jedynie jako teoretyk literatury i dramatu, jako wielki ekspozytor teorii smaku estetycznego[7]. Opublikowana w 1935 r. roku przez Pandeya licząca 1140 stron monografia *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*[8] jest wielkim krokiem naprzód w badaniach filozofii kaszmirskiej. To jego pionierskie dzieło przedstawia całość dorobku twórczego kaszmirskiego myśliciela.

Pracę badawczą Pandeya na Uniwersytecie w Lucknow kontynuuje Navajivan Rastogi. Wraz z R.C. Dwivedim przygotował on w ośmiu tomach drugie wydanie 'Światła tantr' (*Tantrâloka*, TĀ, RASTOGI 1987). Na pierwszy tom tej edycji składa się obszerne przedstawienie doktryny siwaizmu kaszmirskiego, niezwykle wartościowe dla badań merytorycznych.

Badania literatury kaszmirskiej jeszcze większe zainteresowanie wzbudziły w Benaresie (Varanasi), gdzie zaczęto na nowo odkrywać rodzimą literaturę agamiczną.[9] Duże grono panditów biegłych w klasycznej indyjskiej literaturze i filozofii zajęło się analizą doktryny tantry i agamy. Wielkie zasługi w tego typu badaniach, zarówno jako autor, jak i inspirator, położył Pt. Gopinath Kaviraj (1881-1976)[10]. Po 'odkryciu' siwaizmu kaszmirskiego uznał go za ukoronowanie filozoficznej (*dārśanik*) myśli indyjskiej. Kaviraj pisał wiele, a jego prace zyskiwały uznanie w indyjskich kręgach akademickich, utwierdzając go na pozycji jednego z największych autorytetów w dziedzinie indyjskiej filozofii. Jego uczniowie Vrajvallabha Dwivedi (*Vrājvallabha*

---

[7] Dzieła teoretyczno-literackie (*alaṁkāra-śāstra*) takie jak *Sāhitya-darpaṇa* Wiśwanathy i *Kāvya-prakāśa* Mammaty (Mammaṭa) zob. (PANDEY 1963: XIII). Poza tym już w 1890 r. Durgaprasada Shastri przetłumaczył 'Spojrzenie na światło sugestii poetyckiej' (*Dhvanyâloka-locana*) Abhinawagupty.

[8] Ostatnie (trzecie) wydanie: Chaukhambha Amarabharti Prakashan, Varanasi 2006.

[9] Znaczenie terminu *āgama* vide infra.

[10] Od 1924 rektor Govn. Sanskrit Colledge (przemianowanego później na Sampurnanand Sanskrit University), Varanasi, później redaktor naczelny serii wydawniczej Sarasvati Bhavana Texts (w niektórych edycjach: Sarasvatībhavana Granthamālā).

Dvivedī)[11] i Hemendra Nath Chakravarty[12], obaj teraz już w podeszłym wieku, wciąż opracowują odpowiednio teksty tantryczne oraz system pratjabhidżnia. Patronującymi instytucjami dla tego typu badań są obecnie Banaras Hindu University oraz Research Institute of Sampurnanand Sanskrit University, obficie publikujący opracowania tekstów źródłowych w serii wydawniczej *Sarasvatībhavana-granthamālā* (SBG).

Różne niepaństwowe religijne organizacje także wspierały rodzące się badania nad siwaizmem i tantrą, co wiązało się z ogólnym odradzaniem się hinduizmu. Do nich należy Ramakrishna Mission[13], Jaṅgabarī Maṭh[14] i inne. Zainteresowanie tantrą hinduską i pokonanie uprzedzeń wykształconej warstwy Hindusów Pt. Gopinath wiąże z postacią Shiva Chandry Vidyarnavy (Śiva Candra Vidyārṇava, 1860-1911), bramina należącego do rodziny kaulików[15]. Jego książka pt. 'Prawda o tantrze' (*Tantra-tattva*)[16] była pierwszą, która zwróciła uwagę hinduskiej inteligencji na tę dziedzinę[17]. Jego uczeń John Woodroffe (pseud. Arthur Avalon) napisał wiele książek[18], ukazując m.in. niedorzeczność mitów krążących na temat tantry. Przetłumaczył kilka podstawowych tekstów[19], a później zajmował się edycją manuskryptów 'kanonu' tantrycznego.

Inspiracją dla badań siwaizmu tak w Indiach, jak i na świecie, była postać Pandita Lakshmana Joo[20], ostatniego wielkiego mistrza nieprzerwanej tradycji siwaizmu kaszmirskiego. Do niego przybywali badacze z Indii i zagranicy. Niektórzy z nich stanowią obecnie światową czołówkę w tej dziedzinie: Thakur Jaideva Singh[21],

---

[11] Vrajvallabha Dwivedi jest redaktorem *Journal of Rare Buddhist Texts Research Project* w Sarnath, a także dyrektorem Shaiva Bharati Shodha Pratishthanam w Varanasi.

[12] IGNCA Research Centre.

[13] Jako jedna z pierwszych indyjskich organizacji zwracających uwagę na literaturę kaszmirską. W księdze *The Heritage of India* (1936), zawierającej zbiory artykułów, o siwaizmie kaszmirskim pisał Arabinda Basu (Durham University), P.C. Bagchi i inni.

[14] Ośrodek religijny wirasiajwów (lingajatów, *vīraśaiva liṅgâyata*), zreformowanego przez Basawannę (Basavānna, 1106-1167, wg FLOOD 2008: 181) siwaickiego odłamu kalamukhów (*kālāmukha*) w Karnatace. Religia ta opiera się na siwaickiej agamie i całkowicie odrzuca autorytet Wed, a wraz z nim wiele hinduistycznych zwyczajów (np. palenie zwłok). Mieści się u nich 'Ośrodek Badania Słowa Siwaickiego' (Śaiva Bhāratī Śodha Saṁsthāna), który opublikował m.in. dwutomową pracę (DWIVEDI 2000), porządkującą literaturę i terminologię agamiczną.

[15] Znaczenie terminu *'kaula'* vide infra.

[16] Tytuł można przetłumaczyć 'Doktryna tantry', gdyż *tattva* w siwaizmie oznacza teoretyczny wykład doktryny. Na tantrę składają się trzy zagadnienia: doktryna (*tattva*), tradycja (*sampradāya*) oraz literatura (*sāhitya*). (KAVIRAJ 1977).

[17] Wg Kaviraja w rozmowie z Lakszmi Śankar Wjas: 'Tāntrik sādhanā kā rahasyamay svarūp' w: *Navonmeṣa, M.M.Pt. Gopinath Kavirāj smṛti granth*: 1987: 203 (ss. 203-206).

[18] 'Shakti and Shakta', 'Principles of Tantra' (Varanasi 1913), 'Garland of Letters' etc.

[19] W 1913 roku spod jego pióra wyszedł przekład 'Tantry wielkiego wyciszenia' (*Mahā-nirvāṇa-tantra*), kilka lat później 'Tantry oceanu kuli' (*Kulârṇava-tantra*).

[20] W hindi i ostatnio też w wersjach anglojęzycznych: Lakshman Jee, (1907-1991).

[21] Uczeń Pt. Gopinatha Kaviraja, Varanasi.

Rameshwara Jhā[22], Pandit Jankinath Kaul, a spośród uczonych zachodnich Lillian Silburn[23], Andre Padoux[24], Alexis Sanderson[25], Mark Dyczkowski[26], Bettina Bäumer[27], John Hughes, Paul Reps i inni.

Jednym z pionierów wśród badaczy Abhinawagupty i niedualistycznego siwaizmu kaszmirskiego jest Raniero Gnoli, który przełożył całe 'Światło tantr' (*Tantrâloka*, TĀ: *La luce di Tantra* 1972) i 'Istotę tantr' (*Tantra-sāra*, TS) na język włoski (*La Essenza dei Tantra*, 1960). Są to jak dotąd jedyne kompletne tłumaczenia tych podstawowych tekstów na język europejski[28]. Uczniem Gnolego jest R. Torella, jeden z czołowych współczesnych badaczy siwaizmu[29].

Od 1997 r. działa Muktabodha Indological Research Institute (MIRI), założony i wspierany przez SYDA Foundation w Ganeshpuri. Jedną z jego podstawowych form działalności jest Projekt Biblioteki Cyfrowej (Digital Library Project) na rzecz zachowania manuskryptów oraz udostępniania w internecie rzadkich i zagrożonych tekstów siwaizmu kaszmirskiego, systemów triady (*trika*)[30], kauli[31], siddhanty (*śaiva-siddhānta*)[32], pańczaratry (*pañcarātra*)[33], piśmiennictwa nathów oraz innej literatury tantrycznej, a także śrauta-wedyjskiej[34]. W 2001 r. wszystkie siedemdziesiąt pięć pozycji wydanych przez KSTS zostało sfotografowanych i umieszczonych w internecie. Zbudowano internetową bibliotekę tekstów siwaickich i manuskryptów tantrycznych, a przy tym opracowano techniki przetwarzań wsadowych tekstów, umożliwiając łatwiejsze i szybsze przetwarzanie ich w formy elektroniczne. W programie uczestniczą

---

[22] Autor sanskryckiego dzieła pt. *Pūrṇatā-pratyabhijñā*. Jego uczeń, Dr. Kamalesh Jha, jest obecnie kierownikiem Wydziału Agamy i Dharmashastry (Department of Agama & Dharmashastra) w Banaras Hindu University, Varanasi.

[23] Zapoczątkowała badania nad siwaizme kaszmirskim we Francji.

[24] Honorowy dyrektor badaczy tantry siwaickiej w Centre Nationale de Reseerche Scientifique (CNRS) w Paryżu. Istotny jest jego wkład w badanie kaszmirskiej filozofii języka. Zob. PADOUX 1990.

[25] Oxford University. Należy do największych na świecie specjalistów tradycji tantrycznych.

[26] Muktabodha Institute, Varanasi.

[27] Uniwersytet Wiedeński, założycielka i dyrektorka Abhinavagupta Research Library (Abhinavagupta Saṁvidālaya) w Varanasi.

[28] Tantrasara została wprawdzie przetłumaczona na angielski przez Hemendrę Natha Chakravarty'ego, ale nie ukazała się jeszcze drukiem.

[29] Profesor i dyrektor Oriental Studies, Sanskrit Language and Literature na Uniwersytecie University of Rome oraz dyrektor Research Programs on Shaivism, Ritual and Speculation in Indian Religions, Italian Institute of Oriental and African Studies.

[30] Opis systemu 'triady' (*trika*) vide infra.

[31] Vide infra.

[32] Vide infra.

[33] Tantryczna tradycja wisznuicka. Zob. CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2009.

[34] Szczegóły na www.muktibodha.org.

uczeni z różnych krajów, m.in. Paul Muller-Ortega[35], Mark Dyczkowski i inni. W aktualnościach badawczych zamieszczonych na stronie internetowej instytutu znajdujemy m.in. zapowiedzi przekładów Tantrasary, Paramarthasary (*Paramārtha-sāra*) i fragmentów Tantraloki[36], zapowiedzi krytycznych wydań i przekładów kilku siwaickich agam, a także badania poświęcone ikonografii i architekturze.

Pracę nad siwaizmem z naciskiem na siwaizm południowoindyjski (*śaiva-siddhānta*) prowadzi również Instutute Français de Pondicheri (IFP), założony z inspiracji wybitnego francuskiego indologa Jeana Filliozata w celu lepszego zbadania cywilizacji Azji Południowej, zwłaszcza jej historii i religii. Od 1980 instytut zajmuje się także badaniami w dziedzinie socjologii i ekologii. Mieści ogromną bibliotekę manuskryptów, o łącznej liczbie 8500, wpisaną do Rejestru Pamięci Świata (Memory of the World Register) przy UNESCO. Biblioteka zawiera największą na świecie kolekcję manuskryptów południowego siwaizmu. Na polu naukowym z IFP współpracuje m.in. z wspomnianym wyżej MIRI.

W Polsce siwaizm kaszmirski cieszy się szczególnym zainteresowaniem wśród religioznawców i antropologów kultury[37]. Z prac indologicznych (indianistycznych) w języku polskim na uwagę zasługuje niedawno obroniona praca doktorska Anny Niteckiej, w której zamieściła przekłady cennych fragmentów *Abhinavabhāratī* (ABh 3-22), *Paratrimśikā-vivaraṇa* (PTV 199-203) i *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī* (ĪPVV, t. II: 177-179)[38]. Ponatdo pani Marzena Czerniak-Drożdżowicz, również w Krakowie, zajmuje się tantryczną tradycją wisznuicką pańczaratry (*pañcarātra*)[39], a także uczestniczy w międzynarodowym projekcie encyklopedii terminów tantrycznych – *Tāntrikâbhidhāna-kośa*.

Badania w dziedzinie siwaizmu kaszmirskiego i pokrewnych mu systemów w Polsce są słabo rozwinięte, mimo ogólnej wiedzy, że siwaizm kaszmirski był siłą aktywnie uczestniczącą w kształtowaniu się nauki, kultury i religii w Kaszmirze i w całych Indiach.

---

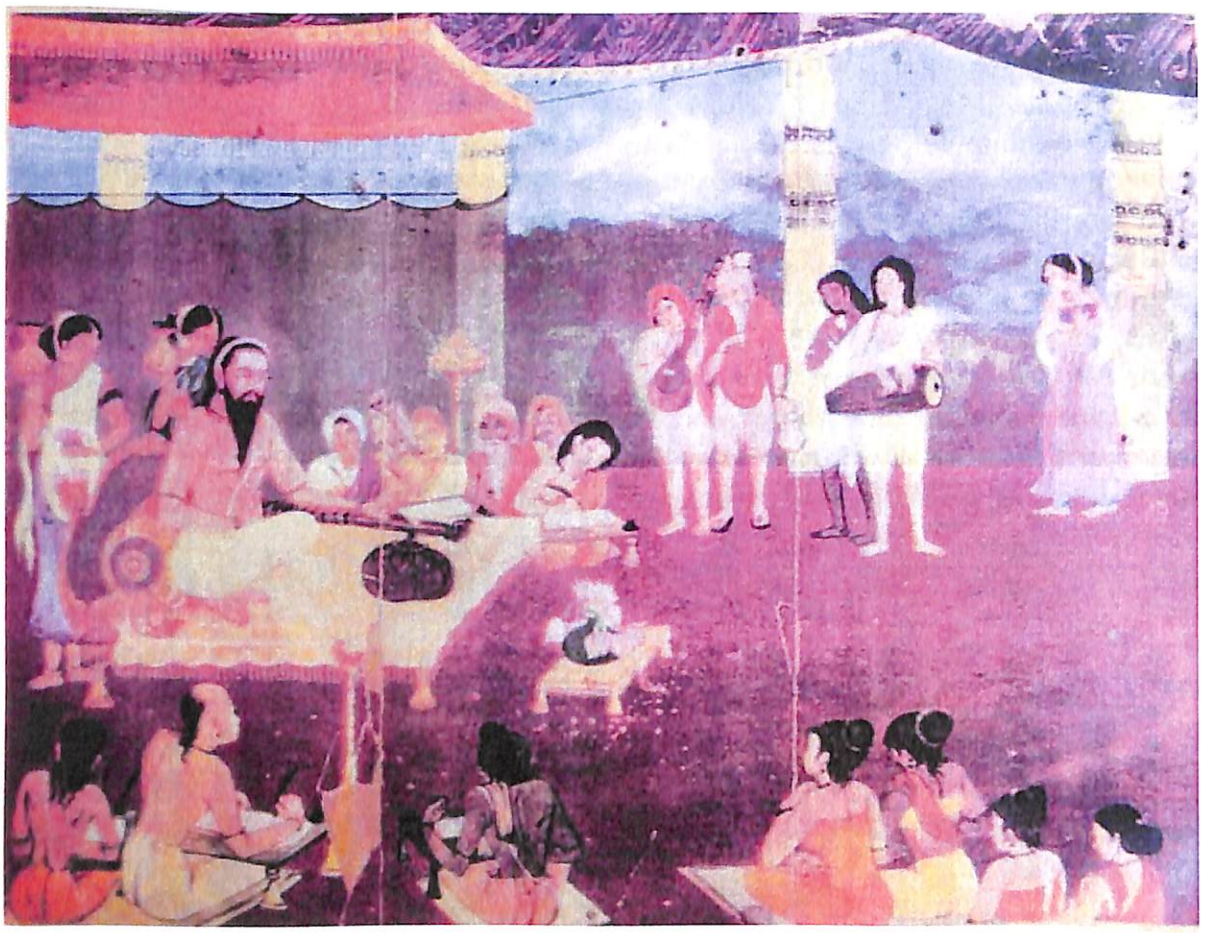
[35] University of Rochester w Nowym Yorku.

[36] Do tej pory wartościowe przekłady TS i TĀ dostępne są jedynie w hindi (Hemendra Czakrawarti) i po włosku (Raniero Gnoli). Hemendra Czakrawarti przełożył też TS na angielski, jednak do września 2008 r., kiedy odwiedziłem go w Benaresie, książka jeszcze leżała w wydawnictwie. W 2000 ukazał się też przekład pięciu pierwszych rozdziałów TĀ A. Padoux i L. Silburn.

[37] Praca Andrzeja Wiercińskiego: *Magia i Religia. Szkice z Antropologii Religii*, Nomos 2000, Łukasza Trzcińskiego (TRZCIŃSKI 2001) oraz Joanny Sacha (-Piekło): *Tam gdzie pustka staje się światłem*, Nomos 1999.

[38] NITECKA 2007: 140-168. Praca nieopublikowana. Dziękuję prof. Byrskiemu i Autorce za życzliwe udostępnienie mi maszynopisu.

[39] Niedawno opublikowała ona pracę poświeconą tej tradycji, przy okazji omawiając inne tradycje tantryczne, łącznie z siwaickimi. Zamieściła własny przekład XVI rozdział Dżajakhja-samhity (*Jayâkhya-saṁhitā*), omawiający inicjację u pańczaratrów. CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2008.



Niech bóg wspaniały, Dakszinamurti, w osobie Abhinawy,
Który głębokim zdjęty współczuciem w Kaszmirze się pojawił,
Jako wcielenie boskie Śri Kanthy, opieką nas otoczy!
Oto duchowej pełne rozkoszy w głąb mu uciekły oczy,
A czoło jego zdobią trzy linie naznaczone popiołem,
Uszom przydają piękna rudraksze; bujne włosy nad czołem
Są przepasane girlandą kwiatów; jego ciało różowe
I długa broda, i szyja ciemna od maści sandałowej
Zmieszanej z piżmem oraz kamforą wygląda bardzo pięknie.
Jego sznur święty luźno się zwiesza, gdy na poduszce miękkiej
W pozycji jogów, którą zwą 'wira', w jedwabnej swojej szacie,
Jasnej jak srebrny promień miesiąca, w kryształowej komnacie,
Pełnej obrazów i malowideł, skąpanej w mocnej woni
Płynącej z girland, lamp i kadzideł, sandałem nasyconej,
Rozbrzmiewającej bez przerwy dźwiękiem muzyki, śpiewu, tańców,
Pełnej ascetek i wielkich świętych – duchowych pomazańców,
Ogrodem, który winna latorośl porasta, otoczonej,
Pod baldachimem ze sznurów pereł, na złotym siedzi tronie.
Jest w otoczeniu wszystkich swych uczniów z Kszemaradżą na czele,
Siedzących cicho z myślą skupioną u stóp nauczyciela,
Zapisujących wszystko, co mówi, i duti, dwóch kapłanek,
Stojących z boku i trzymających w swej prawej dłoni dzbanek
Z nektarem Śiwy i pudełeczko z betelem; w lewej dłoni –
Owoc cytryny i kwiat lotosu. Jego zaś ręka prawa,
Która różaniec z rudrakszy nosi, o palcach ułożonych
W gest uchwycenia najwyższej Prawdy, na udzie mu spoczywa.
Gra on na lutni, która potrafi dźwięczeć pierwotnym dźwiękiem –
Nadą – końcami paznokci lewej swej lotosowej ręki[40].

---

[40] GnP: 85 (*Dhyāna-śloka*). Przekład Anny Rucińskiej (maszynopis). Ten sam fragment przełożyła A. Nitecka (NITECKA 2007: 35). Powyższa ilustracja została wykonana na zlecenie Pandeya na podstwie tegoż opisu Madhuradży (PANDEY 1963: 20).

Życie i twórczość Abhinawagupty

Życie Abhinawagupty

Abhinawagupta, wielki kaszmirski uczony i filozof, żył w latach 950-1020[41]. Jego mało znane inne imię brzmi Balawalabhibhudżanga (Bāla-valabhi-bhujaṅga), a 'Abhinawagupta' to przydomek (Abhinavagupta-pada, czyli 'tytuł Abhinawagupta'), nadany mu przez nauczycieli jako wyraz uznania za wybitne osiągnięcia intelektualne[42]. Nadaje się mu również epitet Mahā-mahêśvarâcārya, czyli 'wielki nauczyciel o wielkim Śiwie'. O jego życiu zebrano sporo wiadomości, gdyż w przeciwieństwie do wielu indyjskich autorów nie milczał o sobie. O swym pochodzeniu, rodzinie, nauczycielach i poprzednikach, o ważniejszych wydarzeniach z życia wspominał tu i ówdzie w charakterystycznych dla jego dzieł dygresjach. Najwięcej o sobie napisał w encyklopedycznym utworze 'Światło tantr' (*Tantrâloka*, TĀ). Pewne informacje czerpiemy z inwokacji oraz części podsumowujących ważniejsze utwory, jak np. ostatnie dwadzieścia strof PTV. Pandey w swej pionierskiej pracy monograficznej poświęconej Abhinawagupcie ustalił nawet trzy prawdopodobne okresy życia i zainteresowań kaszmirskiego uczonego, zgodne z tematyką jego piśmiennictwa, opierając się na chronologii jego dzieł ustalonej na podstawie wzajemnych referencji. Oprócz tych danych i dalszych komentarzy zachował się przekaz ustny o jego życiu oraz szczegółowa relacja wędrownego ascety i poety Madhuradży (Madhurāja) z południowych Indii, który w 'Odczuciu wielkiego mistrza' (*Guru-nātha-parāmarśa*) odmalował młodego Abhinawaguptę, siedzącego wśród zgromadzenia przewodników religijnych, mistrzów i ascetek (*yoginī*), uznających go za największy autorytet wszystkich grup siwaickich, obecnych w ówczesnym Kaszmirze: siddhanty, wamy, bhairawy, kuli i triki[43].

Na podstawie TĀ i PTV wiadomo, że Abhinawagupta urodził się jako bramin w rodzie Agastji. Jego najstarszy znany przodek imieniem Atrigupta żył w Doabie, 'Kraju Środka' (*Madhyadeśa*), jak nazywano Kanaudż, dolinę między Gangą a Jamuną[44], służąc Jasiowarmanowi Maukhariemu z Kanaudż (ok. 730-740). Kaszmirski władca o ambicjach imperialnych Lalitaditja Muktapida (Lalitāditya Muktapīḍa, dosł. 'Piękne słońce wolne od bólu', ok. 724-751), z dynastii Karkota (Karkoṭa, 527-856)[45] w swych

---

[41] RASTOGI 1978: 157.

[42] RASTOGI 1978: 157 na podstawie TĀ 1.20 oraz ĪPVV s. 406.

[43] GnP: 21 wg PANDEY 1963: 22. Zob. też DYCZKOWSKI 1987: 11.

[44] TĀ 37.38:

> „Ojczyzną wszystkich nauk jest, zaprawdę, Kraj Środka.
> Tam się urodził, cnotami nadzwyczajnymi obdarzony podwójnie urodzony;
> na imię miał Atrigupta, który rozsławił ród Agastji,
> wynosząc na szczyty sztukę przemyśliwania nauk".

[45] Dynastię Karkota założył w 527 roku Durlabhawarman (Durlabhavarman), również potężny władca i patron sztuk pięknych. Na jego dworze działał m.in. sławny teoretyk sztuki Bhamaha

podbojach najechał na Kanaudż i pokonał Jasiowarmana (Yaśovarman, ok. 730), kładąc kres dominacji królestwa Kanaudż w płn. Indiach[46]. Na gorącą prośbę zwycięskiego monarchy Atrigupta przeniósł się do Prawarapury, obecnego Śrinagaru, gdzie otrzymał nadanie umożliwiające mu pracę naukową i praktykę religijną[47].

O dalszych potomkach Atrigupty, aż po dziadka Warahaguptę (Varāhagupta), Abhinawagupta nie wspomina. Najwyraźniej nie przykładał wielkiej wagi do swego pochodzenia[48]. Na uwagę zasługuje fakt, iż zwycięskie podboje Lalitaditji dały początek złotemu wiekowi w historii Kaszmiru. Przodkowie Abhinawagupty na pewno uczestniczyli w życiu kulturalnym. Okres dobrobytu trwał przez 330 lat panowania dynastii Karkota. Wszyscy władcy tej dynastii sprowadzali na swój dwór największych intelektualistów i artystów z całych Indii. Abhinawagupta napisał:

> „Najpotężniejszym krajem aż po krainę zwaną Kanjakumari jest
> ten, w którym, zaiste, najlepsze ujrzano nauki"[49].

Największego rozkwitu kulturalnego przypada na panowanie wnuka Lalitaditji, Dżajapidy (Jaya-pīḍa, 776-807). Na jego dworze tworzyli mistrzowie zapisani na kartach historii sanskryckiej teorii literatury. Wśród nich znalazł się Wamana (Vāmana), pełniący rolę ministra, który uważany jest za twórcę dworskiej szkoły stylu (*rīti-sampradāya*). Przeciwną do niej teorię smaku estetycznego (*rasa*) jako istoty sztuki poetyckiej głosił na tym samym królewskim dworze Udbhata (Udbhaṭa)[50], autor 'Kompendium ozdób poetyckich' (*Kāvyâlaṁkāra-saṁgraha*), w którym jako pierwszy dołączył do zespołu ośmiu 'smaków' dziewiąty smak – spokoju (*śānta-rasa*). Udbhata pełnił też rolę przewodniczącego rady królewskiej (*sabhāpati*). Podobne do niego poglądy głosił Lollata (Lollaṭa), po którym tradycję 'smaku estetycznego' (*rasa-sampradāya*) rozwijał Abhinawagupta. Na dworze radży znalazł się także Manoratha, krytyk teorii sugestii poetyckiej (*dhvani*), również komentowanej przez Abhinawaguptę. Oprócz nich niemałą rolę odgrywali gramatycy, tacy jak np.

(Bhāmaha), autor 'Ozdób poezji' (*Kāvyâlaṁkāra*). Kilka pokoleń dalej Lalitaditja uczynił z Kaszmiru najpotężniejsze po Guptach imperium w Indiach.

[46] Jasiowarman z dynastii Maukharich, sukcesor Harszawardhany (panujący w latach ok. 606-647), był ostatnim z wielkich władców Kanaudż. Okres panowania tej dynastii stanowi złoty wiek kultury indyjskiej.

[47] TĀ 37.39-41.

[48] Oto jak przystępuje Abhinawagupta do opisu swej przeszłości w TĀ 37.36.:

> „Cóż po urodzeniu, zaprawdę? Gdy się urodzi, doświadcza się doznań
> bydlęcia (=spętanej duszy, paśu) spowodowanych dawniej popełnionymi czynami
> nawet w przybytku pełnym samych wygód. Każdy bowiem bierze pod uwagę
> to, co będzie lub może być, a nie chwilę obecną".

[49] TĀ 37.37a.:

kanyâhvaye 'pi bhuvane 'tra para mahīyān deśaḥ sa yatra kila śāstra-varāṇi cakṣuḥ /

[50] Z dzieł Abhinawagupty i sądzić można, że Udbhata był nauczycielem Wamany.

Ksziraswamin, autor dzieł gramatycznych w tradycji szkoły Paniniego (Pāṇini, IV w.p.n.e)[51], komentator leksykonów Amarakośa (*Amara-kośa*)[52] i 'Dhatupatha (*Dhātu-pāṭha*)[53], oraz buddyjski logik Dharmottara – sławny uczeń Dharmakirtiego, autor dzieła pt. *Pramāṇa-viniścaya-ṭīkā*[54]. Z patronatu jego następcy, Awantiwarmana (Avanti-varman 856-883) korzystali: poeta Radżanaka Ratnakara Wagiśwara (Rajanaka Ratnākara Vāgīśvara), autor m.in. Harawidżaja-kawji (*Haravijaya-kāvya*) i dzieł z zakresu poetyki oraz Radżanaka Anandawardhana (*Rājanaka Ānandavardhana*) autor 'Światła [objaśniającego] sugestię poetycką' (*Dhvanyāloka*), traktatu przedstawiającego teorię sugestii poetyckiej (*dhvani*). Wszyscy oni należeli do najwybitniejszych intelektualistów ówczesnego świata obracających się wokół królewskiego dworu.

W tym okresie w Kaszmirze kwitł także, obok szkół filozoficznych systemów bramińskich, buddyzm, zwłaszcza madhjamikowie i jogaczarowie, a szkoły tantryczne miały istotny wpływ na kształtowanie się wadżrajany w Tybecie[55].

Gdy Abhinawagupta był jeszcze małym chłopcem, zmarła jego matka. W Tantraloce wyznał, jakim ciężkim było to dla niego przeżyciem – od tamtej pory nabrał niechęci do świata[56]. Jego ojciec, Narasimhagupta[57], zwany inaczej Czukhalaką (Cukhalaka), zadbał o jego staranne wykształcenie: sam uczył go gramatyki, a także prawdopodobnie logiki i literatury. Jednak nawet ojciec również go opuścił, wyrzekając się rodzinnych obowiązków i przyjmując wcześnie sannjasę[58]. Młody Abhinawagupta poprzysiągł poświęcić swe życie wyłącznie nauce i wielbieniu Śiwy, nigdy się nie ożenić i przestrzegać celibatu[59].

Wśród jego nauczycieli znaleźli się przedstawiciele ówczesnej elity intelektualnej. Ich imiona wymienia w TĀ[60]. Wamanatha (Vāmanātha) wprowadził go w tantrę

---

[51] Do dalszych studiów tradycji gramatycznych w Kaszmirze odsyłam do pracy zbiorczej *Linguistic Traditions of Kashmir* (ed. Mrinal Kaul and Ashok Aklujkar, 2008).

[52] *Amarakoṣôdghāṭana*. KAUL (B): 7.

[53] *Kṣīra-taraṅginī*, KAUL (B): 7.

[54] Wywarł on duży wpływ na epistemologię pratjabhidżnia.

[55] Informacje o tantrze siwaickiej w wadżrajanie buddyjskiej znaleźć można we wprowadzeniu do tantry buddyjskiej S.B. Dasgupty (DASGUPTA 1974: 34).

[56] TĀ 37.57:

> „Powiada się, że matka jest najbliższą osobą,
> czułość bowiem najmocniejsze tworzy więzy.
> Gdy więź najgłębsza zostaje zerwana,
> myślę, że za życia jest się wyzwolonym".

[57] Imię wymienione w inwokacji do TS, TĀ i PTV.

[58] PANDEY 1963: 14 na podstawie TĀ 37.58-59.

[59] PANDEY 1963: 14 na podstawie TĀ 37.55.

[60] M.in. w TĀ 37.60-62.

dualistyczną (*dvaita-tantra*), Bhutiradża (Bhūtirāja) w wiedzę o Słowie[61], syn Bhutiradży (Bhūtirāja-tanaya)[62] – w siwaizm dualistyczno-niedualistyczny (*dvaitâdvaita-tantra*), Lakszmanagupta w filozofię kramy ('następstw', *krama*) i triki ('triady', *trika*), Induradża w doktrynę o sugestii poetyckiej (*dhvani*)[63], a Bhatta Tauta (Bhaṭṭa Tauta) w dramat[64]. Z czystej ciekawości i z inspiracji Kallata Bhatty studiował także 'niższe' nauki, takie jak logika, mimansa, buddyzm i wisznuizm[65]. Najważniejszym dlań mistrzem, który wtajemniczył go w praktykę kauliczną był Siambhunatha (Śambhunātha). Do studiów tekstów kaulicznych u niego i wtajemniczenia doszło w miejscowości Dżalandhara (Jalandhara) we wschodnim Pendżabie[66]. Jemu oddaje Abhinawagupta najwyższy szacunek we wstępie do wszystkich dzieł poświęconych kauli i triki, do jakich należy przede wszystkim TĀ i prezentowana tu TS[67]. Zarówno Siambhunatha, jak i Lakszmanagupta, pochodzili z głównego nurtu filozoficznej szkoły pratjabhidżnia, zapoczątkowanej przez Somanandę.

---

[61] *Brahma-vidyā*, TĀV 3.194. Rastogi (RASTOGI 1978: 152) identyfikuje czterech Bhutiradżów. Prawdopodobnie chodzi tu o tego samego Bhutiradżę, który był ojcem Helaradży (*Helarāja*), autora komentarza do Wakjapadiji. (Zob. RASTOGI 1978: 155).

[62] Helaradżą (Helarāja), który siebie nazywał tym samym przydomkiem: *Bhūtirāja-tanaya*.

[63] Zob. DL 1. Rastogi wskazuje, że Induradża i Helaradża byli braćmi. (RASTOGI 1978:155).

[64] ABh 1.1 za PANDEY 1963: 12 p.10.

[65] TĀ 13.345-346a.

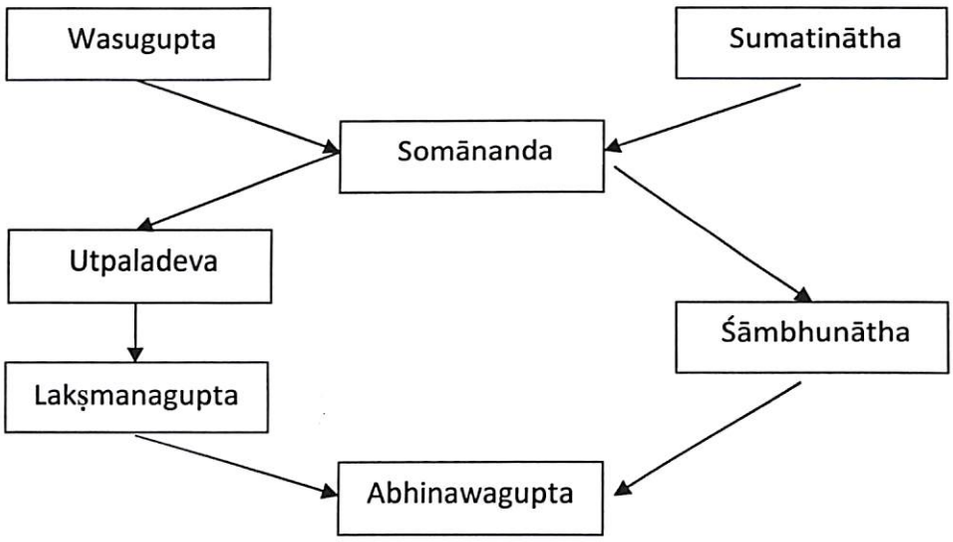
śrīmatā kallaṭenêtthaṁ guruṇā tu nyarūpyata /
aham apyata evâdhaḥ-śāstra-dṛṣṭi-kutūhalāt //
tārkika-śrauta-bauddhârhad-vaiṣṇavâdīn aseviṣi /

"Wzorem wskazanym przez Kallatę ja później także z ciekawości
poglądów niższych nauk służyłem nauczycielom
rozumowania (*tarka*), Wedy, buddyzmu, [dżinijskim] arhatom i wisznuitom".

[66] PANDEY 1963: 12.

[67] TS 1.3.

Linia nauczycieli w skrócie wygląda następująco:



Kaszmirski uczony został uznany za duchowy i religijny autorytet najpierw w wąskim kręgu najbliższej rodziny i przyjaciół. Pierwszym uczniem został jego własny brat Manoratha, następnie przyłączył się szwagier Karna. Po przedwczesnej śmierci szwagra jego żona, Amba (Ambā), poświęciła życie służbie bratu i wielbieniu Śiwy. Rodzina zmarłego także przyłączyła się do kręgu uczniów Abhinawagupty: wujek, 'by oddać się służbie Śiwie' porzucił nawet urząd ministra; dołączyła doń ciotka Watsalika i kuzyn Mandra (syn Watsaliki), najbliższy przyjaciel Karny. To właśnie zaproszony przez Mandrę, w jego domu pod Śrinagarem kaszmirski filozof napisał swe najobszerniejsze dzieło *Światło tantr* (TĀ). Pozostali uczniowie również w dużej liczbie należeli do rodziny od strony ojca, m.in. jego następca Kszemaradża, który był jego stryjecznym bratem.[68]

Abhinawagupta obdarzony był fenomenalną pamięcią, wnikliwym intelektem i darem poetyckim. Przytaczane przez niego fragmenty agam mogą służyć do weryfikacji wydań krytycznych różnych tekstów tantrycznych.

Pod koniec swego długiego życia, ok. roku 1020-1025, jak głosi opowieść, którą zapisał Pandey podczas badań terenowych w Kaszmirze, Abhinawagupta wszedł do jaskini Bhairawy (lokalnie zwanej *Bhīruvā*) wraz z grupą uczniów i w niej na zawsze pozostał. Jaskinia ta znajduje się powyżej miejscowości Magam między Śrinagarem a Gulmargiem[69]. Po dziś dzień Abhinawagupta żyje w świadomości lokalnej ludności jako wielki święty, mimo iż okolica od dawna jest zislamizowana.

---

[68] Zob. DYCZKOWSKI 1987: 11.

[69] PANDEY 1963: 24.

Twórczość Abhinawagupty

Twórczość Abhinawagupty dzielić należy na trzy zasadnicze grupy[70]. Pandey uważa, że odpowiadają one okresom jego działalności pisarskiej, związanym z tantrą, estetyką i filozofią[71]. W tych trzech okresach tworzył kolejno: A) Dzieła tantryczne (*tāntrika*). B) Dzieła z zakresu poetyki (*alaṁkāra*) i dramatu. C) Dzieła filozoficzne (*darśana*).

Dzieła tantryczne.

Według Dyczkowskiego, prawdopodobnie do około czterdziestego roku życia Abhinawagupta zajmował się opracowywaniem doktryny siwaickiej, komentując teksty siwaickiej Agamy[72]. Zwykle przyjmował punkt widzenia szkoły triki. W tym duchu napisał:

1) *Mālinīvijaya-vārttika* [MVT] 'Komentarz do Tantry girlandy głosek'.
2) *Bhagavadgītârtha-saṁgraha* [BGS] 'Zbiór znaczeń Pieśni Pana' – komentarz do Bhagawadgity[73]. W tradycji siwaizmu kaszmirskiego Bhagawadgita cieszy się ogromnym poważaniem. Sam Vasugupta napisał do niej komentarz zwany *Vāsavī-ṭīkā*, który się nie zachował (zob. RASTOGI 1978: 109).
3) *Parā-trīśikā-vivaraṇa* [PTV] 'Wyjaśnienie najwyższej Trójwładczyni' [74] – komentarz do Paratrisika-tantry (*Parā-trīśikā-tantra*), będącej, wg Abhinawagupty, podsumowaniem Rudrajamala tantry (*Rudra-yāmala-tantra*). Analizuje w niej naturę mowy z punktu widzenia triki: podziału na słowo, znaczenie i oznaczane.
4) *Parā-trīśikā-laghu-vṛtti* [PTLV] 'Łatwy komentarz do najwyższej Trójwładczyni'[75], zwany inaczej 'Wniknięciem w pierwiastek Anuttary' (*Anuttara-tattva-vimarśinī*).
5) *Anuttara-tattva-vimarśinī-vṛtti* 'Komentarz do wniknięcia w pierwiastek anuttary'[76].
6) *Paryanta-pañcāśikā* 'Pięćdziesiąt strof o zakresie' [77]. Tekst podkreślający niedualizm.

---

[70] GNOLI 1972: 59, także NITECKA 2006 (A): 36.

[71] PANDEY 1963: 191. Podobnie przypuszczają: DYCZKOWSKI 1987: 10, SILBURN 1979: 9. Gnoli uważa, że wymienione obszary zainteresowań widoczne są w całym jego dorobku (GNOLI 1972: 56 za NITECKA 2006 (A): 64).

[72] DYCZKOWSKI 1987: 10.

[73] Wyd. KSTS, Srinagar 1933. Przekład angielski: Marianovic, B: *Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita*. Indica Books, Varanasi 2002.

[74] Wyd. 1) KSTS, Srinagar 1918. Przekład angielski : SINGHA 2005 (1st ed. 1988).

[75] Wyd. KSTS, Srinagar 1947. Przekład: GNOLI 1965.

[76] Tekst dostępny w manuskrypcie w Tanjore Palace Library.

[77] Wyd. Madras 1951.

7) *Paramârtha-sāra* [PS] 'Istota najwyższej rzeczy' [78]. Adaptacja południowoindyjskiego tekstu szkoły sankhji. Zawiera opis 36 kategorii rzeczywistości, z czego 25 pochodzi z teistycznego, wisznuickiego nurtu sankhji. Wiele zwrotek tekstu źródłowego zostało pozostawionych przez Abhinawaguptę bez zmian, w innych dokonał drobnych modyfikacji, inne ułożył od nowa. Jogaradża (XI w.), opatrzył tekst komentarzem.
8) *Tantrâloka* [TĀ] 'Światło tantr'[79]. Monumentalne dzieło, w którym wyniósł naukę triki ponad wszystkie doktryny, wcielając w nią całą Agamę siwaicką, w przeważającej mierze dualistyczną lub dualistyczno-niedualistyczną, a także wszystkie współczesne mu szkoły siwaickie i niesiwaickie.
9) *Tantra-sāra* [TS] 'Istota tantr'[80]. Skrót najważniejszych zagadnień poruszanych w 'Świetle tantr', który powstał, jak podano w inwokacji (TS 1.2), aby oszczędzić lektury trudnej Tantraloki.
10) *Tantra-vaṭa-dhanikā* [TVD] 'Skarbczyk banjanu tantr'[81]. Jeszcze krótsze niż TS podsumowanie Tantraloki.

Oprócz powyższych utworów Abhinawagupta skomponował liczne hymny religijne, w których reasumuje doktrynę siwaicką[82].

1) *Krama-stotra* 'Hymn o kramie' (napisany w roku 990-991),
2) *Bhairava-stotra* 'Hymn Bhairawy' (napisany w roku 992-993),
3) *Dehastha-devatā-cakra-stotra* 'Hymn do kręgu bóstw mieszkających w ciele',
4) *Anuttarâśṭikā* 'Osiem strof o anuttarze',
5) *Mahopadeśa-viṁśatikam* 'Dwadzieścia strof wielkiego pouczenia',
6) *Anubhava-nivedanam* 'Opisanie doświadczenia',
7) *Rahasya-pañcadaśikā* 'Piętnaście strof tajemnicy'.
8) *Paramârtha-carcā* 'Rozmowa o najwyższej rzeczy'.

Nie zachowały się następujące tantryczne dzieła, o których wiemy tylko z referencji:

1) *Pūrva-pañcikā.* Komentarz do 'Pierwotnej nauki' (*Pūrva-tantra*), czyli 'Tantry zwycięstwa girlandy głosek' (*Mālinī-vijayôttara-tantra*).
2) *Krama-kelī* 'Igraszka kramy', komentarza do kramastotry (innej niż własnego autorstwa)[83].

---

[78] Wyd. KSTS, Srinagar 1916. Przekłady: 1) angielski: L.D.Burnett, JRAS, 1910, ss. 718-747 2) francuski: SILBURN 1979 (1958).

[79] Wyd. 1) KSTS, Srinagar 1918, 2) Delhi 1938. 3) MB, 1987. Przekłady: 1) włoski: GNOLI 1972. 2) francuski: PADOUX & SILBURN 1998 [rozdz. 1-5]. 3) DUPUCHE 2003 [rozdz. 29]. 4) W przygotowaniu angielski przekład M. Dyczkowskiego.

[80] Wyd. 1) KSTS, Srinagar 1918. 2) Bani Prakashan, Delhi 1982 (reprint wydania z 1918). Przekłady: 1) CHAKRAVARTY 1986 (hindi). 2) MISHRA 2002 (hindi). 3) Chakravarty (angielski, w druku).

[81] Wyd. KSTS Srinagar 1918. Opracowanie krytyczne z przekładem angielskim szykuje M. Kaul. Zob. http://mrinalkaul.art.officelive.com/publications.aspx.

[82] Dostępne w PANDEY 1963: 943-956.

3) *Laghvī-prakriyā* 'Łatwy proces' (albo: 'Krótki traktacik').
4) *Devī-stotra-vivaraṇam* 'Odsłonięcie sensu hymnu do bogini' – komentarz do 'Hymnu do bogini' – *Devī-stotra* Anandawardhany[84].
5) *Śiva-śaktyavinā-bhāva-stotra* 'Hymn o nieodłączności mocy (*śakti*) od Śiwy'.
6) *Prakaraṇa-vivraṇa* 'Odsłonięcie zagadnienia', komentarz do *Prakaraṇa-stotra*[85].

Niepotwierdzone jest autorstwo *Paramârtha-dvādaśikā* 'Dwunastu strof o najwyższej rzeczy'[86]

Utwory z zakresu poetyki i dramatu.

1) *Ghaṭa-karpara-kulaka-vivṛti* 'Różnorodne odsłonięcie Ghatakarpary'[87], komentarz do poematu lirycznego *Ghaṭa-karpara* przypisywanego Kalidasie[88].
2) *Dhvanyāloka-locana* 'Spojrzenie na Dhwanjalokę', komentarz do znanego dzieła Anandawardhany, 'Światła rzuconego na sugestię poetycką' (*Dhvanyāloka*).
3) *Abhinava-bhāratī* [ABh] '[Komentarz] Abhinawagupty do [dzieła] Bharaty', czyli 'Traktatu o Teatrze' (*Nāṭya-śāstra*)[89]. Komentarz ten wywarł ogromny wpływ na dramat i poetykę indyjską.

Z referencji wiemy o następujących niezachowanych utworach:

4) *Kāvya-kautuka-vivaraṇa* 'Odsłonięcie [sensu] zdumiewającej poezji', komentarz do dzieła Bhatty Tauty (Bhaþþa Tauta).
5) *Purūravo-vicāra* – analiza literacka Pururawasa, głównego bohatera dramatu Kalidasy pt. 'Urwaśi męstwem zdobyta' (*Vikramôrvaśīya*)[90].

Dzieła filozoficzne.

1) *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī* [ĪPVV] 'Wniknięcie w odsłonięcie Rozpoznania Iśwary', komentarz do dzieła Utpaladewy[91].

---

[83] Utwór ten często jest cytowany przez Maheświaranandę w *Parimalā*, własnym komentarzu do *Mahârtha-mañjarī*. (PANDEY 1964:36)

[84] Hymn opublikowany w serii Kāvyamālā (PANDEY 1964:40).

[85] Do tego dziełka odsyła Abhinawagupta w TS 4 s. 31.

[86] Hymn zamieszczony w PANDEY 1963: 944-945.

[87] KSTS, 1945.

[88] GNOLI 1972: 61. Wg Moniera Williamsa Ghaṭakarpara to imię poety na dworze Wikramaditji.

[89] Kavi, R., Baroda 1954.

[90] Przekład tego dramatu na język polski: R. Stiller „Urwasi Męstwem Zdobyta. Dramat Staroindyjski" w: *Literatura na Świecie* 1980, nr 10, s. 210-239.

[91] Wyd. KSTS, Bombay 1938-1943.

2) *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī* [ĪPV] 'Wniknięcie w Rozpoznanie Pana'[92].
3) *Bimba-pratibimba-vāda* 'Koncepcja wzorca i odbicia'[93], w rzeczywistości fragment trzeciego rozdziału TĀ, gdzie przeprowadzona jest dyskusja z najjajikami i odrzucenie ich koncepcji[94].

Zaginęły następujące teksty filozoficzne:

1) *Śivadṛṣṭyālocana* 'Rzucenie światła na *Śivadṛṣṭi*'. Komentarz do *Śivadṛṣṭi* Somanandy.
2) *Padârtha-praveśa-nirṇaya-ṭīkā* 'komentarz do rozstrzygającego wprowadzenia w kategorie rzeczywistości – Padarthaprawesianirnaji'
3) *Kathâmukha-tilaka* 'Ozdoba rozpoczęcia dysputy' – traktat opisujący szesnaście kategorii szkoły epistemiczno-logicznej (*nyāya*).
4) *Bheda-vāda-vidāraṇa* 'Rozdarcie dualizmu'.
5) *Prakīrṇaka-vivaraṇa* - komentarz do *Prakīrṇa-prakāśa,* ważnego komentarza Helaradży do Wakjapadiji Bhartryhariego.
6) *Tattvâdhva-prakāśikā* 'Wyjaśnienie osi kategorii' – wymienienie i analiza kategorii (pierwiastków) rzeczywistości w systemie triki.

Ustny przekaz mówi także o komentarzu do tekstu pt. *Yoga-vāsiṣṭha* należącego do szkoły spandy, skądinąd powszechnie uznawanego za dzieło wedantyczne.

Uczniowie i następcy

Kszemaradża

Abhinawagupta wykształcił kilku wybitnych uczniów. Bezpośrednim jego następcą został Kszemaradża (Kṣemarāja, 975-1025). Spośród uczniów Abhinawagupty tylko jego imię wymienia Madhuradża w swym dziele pt. *Gurunātha-parāmarśa*[95]. Kszemaradża był synem Wamadewy (*Vāmadeva*), stryja Abhinawagupty. Otwartość umysłu i rozmach, z jakim pisał, godnie odzwierciedlały mistrza. Jego utwory ogarniały wszystkie dziedziny, w których tworzył Abhinawa: tantrę, filozofię i poetykę[96], ale zagadnienia ujmował on z punktu widzenia spandy. Spośród osiemnastu utworów i komentarzy Kszemaradży zachowały się następujące:

Dzieła tantryczne – trzy komentarze do tantr:

1) *Svacchandôdyota* 'Blask [tantry] swobody', objaśniający 'Tantrę Swobody' (*Svacchanda-tantra*).

---

[92] Wyd. KSTS No. XXII, Srinagar 1918. 2) Pandey, K.C., Allahabad 1938. 3) Iyer, K.A. Subrahmania & Pandey, K.C., MB, 1986.

[93] Manuskrypt dostępny w BORI (MS No. 469).

[94] PANDEY 1963:76.

[95] Np. w *Dhyānaślokī*, przekład vide supra. RASTOGI 1978: 166.

[96] PANDEY 1963: 254.

2) *Netrôdyota* 'Blask oświetlający tantrę Oka, [którym jest] Śiwa', komentarz do Netratantry (*Netra-tantra*).
3) *Vijñāna-bhairavôdyota* 'Blask Rozpoznania Bhairawy', komentarz do tantry *Vijñāna-bhairava.*

Dzieła filozoficzne (spanda i pratjabhidżnia).

1) *Spanda-sandoha* [SS] 'Pełny udój wibracji' – obszerny komentarz do pierwszego wersetu 'Wersetów o wibracji' (*Spanda-kārikā,* SK), w którym wyłożył system spandy.
2) *Spanda-nirṇaya* [SN] ('Rozstrzygnięcie o wibracji').
3) *Pratyabhijñā-hṛdaya* [PH] ('Serce rozróżnienia') i własny komentarz.
4) *Śiva-sūtra-vimarśinī* 'Refleksja nad aforyzmami Śiwy', komentarz do Śiwasutr.
5) *Utpala-stotrâvalī-ṭīkā* 'Komentarz do girlandy hymnów Utpali'.
6) *Parā-praveśikā* 'Wprowadzenie do Transcendentnej [bogini]'.
7) *Sâmba-pañcāśikā-ṭīkā* 'Komentarz do pięćdziesiątki strof o [Śiwie] z Ambą'

Jedyne znane dzieło z poetyki:

- *Dhvanyāloka-locana-dyota* 'Rozświetlenie spojrzenia na 'Światło [objaśniające] sugestię poetycką', komentarz do dzieła Abhinawagupty.

Kszemaradża słynął jako wielki znawca kramy i spandy. Wpływ tej ostatniej zaznacza się w jego całym dorobku twórczym, gdyż spandzie poświęcił najwięcej uwagi. W tym punkcie różni się od swego nauczyciela, który tej szkole ani żadnemu tekstowi tej szkoły nie poświęcił ani jednej pracy.

Następcą Kszemaradży był Jogaradża (XI w.), autor komentarza do 'Istoty najwyższej rzeczy' (*Paramārtha-sāra*) Abhinawagupty.

We wczesnym okresie studiów nad siwaizmem kaszmirskim zdarzało się mylić Kszemaradżę z poetą Kszemendrą, jego młodszym współczesnym. Ten bardzo płodny kaszmirski poeta i satyryk, o niezwykle krytycznym spojrzeniu na ówczesne stosunki społeczne i ciętym piórze[97], znalazł się także pod wielkim wpływem Abhinawagupty[98]. Sam napisał w (*Mahā-*)*Bhārata-mañjarī*:

> „Usłyszawszy literaturę od sławnego
> Abhinawagupty – oceanu rozumności,
> klejnotu w koronie wśród nauczycieli,
> który wiedzy dawał wyjaśnienie..."[99]

Jogin Madhuradża

---

[97] Szerzej o Kszemendrze: MEJOR 1994.

[98] Był jego uczniem (zob. MEJOR 1994). Wg Pandeya był tylko słuchaczem (*śroṭṛ*), a nie uczniem (*śiṣya*). Przychodził, tak jak wielu innych, słuchać udzielanych przez kaszmirskiego filozofa 'otwartych' wykładów. (zob PANDEY 1963:268).

[99] PANDEY 1963: 268. Strofa z przytoczona bez wskazania numeracji.

ācārya-śekhara-maṇer vidyā-vivṛti-kāriṇaḥ /
śrutvâbhinavaguptâkhyāt sāhitya-bodha-vāridheḥ //

Jogin Madhuradża (*Madhurāja Yogin*) był bodaj najbardziej oddanym uczniem Abhinawy. Przywędrował z południowych Indii i w młodym wieku uczestniczył w spotkaniach z mistrzem. Napisał autobiografię pt. 'Odczucie samego siebie' (*Svātma-parāmarśa*). Pozostałe dwa utwory: 'Odczucie czcigodnego mistrza' *Guru-nātha-parāmarśa* i także *Dhyāna-śloka* 'Zwrotka o medytacji', napisane są w duchu ogromnej pobożności wobec Abhinawagupty: w obu przedstawia go jako inkarnację Śrikanthy (Śrīkaṇṭha)[100]. Jego syn, Waradaradża (Varadarāja *alias* Kṛṣṇadāsa, ok. 1000-1050) streścił wierszem komentarz do Śiwasutr Kszemaradży[101].

Dżajaratha

Dżajaratha (Jayaratha, ok. 1150-1200) był synem Gunarathy (Guṇaratha), ministra kaszmirskiego władcy Radżaradży, którego Pandey identyfikuje z Dżajasimhą (Jayasiṁha, 1127-1151)[102]. Na prośbę władcy ułożył komentarz do 'Światła tantr' pt. *Tantrâloka-vivṛti-vivaraṇa* (TĀV). Być może jest on rozszerzeniem *Tantrâloka-vivṛti*, które miał napisać jego nauczyciel, Subhata Datta (Subhaṭa Datta, XII-XIII w.). Dżajaratha jest też autorem komentarza (*Vimarśinī*) do 'Całości dobytku piękna poetyckiego' (*Alaṁkāra-sarvasva*) Radżanaki Rujjaki (Rajanaka Ruyyaka, Kaszmir XII w.) – wzorcowej dla późniejszych komentarzy konstruktywnej krytyki literackiej[103]. Oryginalnym dziełem jest także 'Przykład ozdób poetyckich' (*Alaṁkārôdāharaṇa*)[104]. Dżajaratha słynął z ogromnej erudycji[105], jego specjalnością była trika i krama. Pisał też

---

[100] Tj. Śiwy. Śrikantha mógł być postacią historyczną (DWIVEDI 2000:183) – pierwszym nauczycielem i założycielem pasiupatów, starszego spośród ich dwóch głównych nurtów. (Drugim jest Lakulisia).

„Dwóch jest kompetentnych autorytetów: czcigodny Śrikantha i wielki Lakuliśa".

dvāv āptau tatra ca śrīmacchrīkaṇṭha-lakuleśvarau. TĀ 37.14 za DWIVEDI 2000: 183.

O nauczycielu imieniem Śrikantha jako twórcy pasiupatów wiemy przede wszystkim z Mahabharaty (MBh *Śāntiparvan* 349.67). Uznaniem Abhinawagupty za inkarnację Śrikanthy jest równoznaczne z nadaniem mu pozycji reformatora tradycji siwaickiej.

[101] Oba komentarze do Śiwasutr zostały przetłumaczone przez Annę Rucińską i pozostają w maszynopisie (RUCIŃSKA 1997).

[102] PANDEY 1963: 262.

[103] RASTOGI, 1978: 214

[104] Manuskrypt dostępny w BORI Library, Puna.

[105] Sam wymienia, w jakich dziedzinach osiągnął biegłość:

„Z wiedzy o słowie i wypowiedzi, logice, naukach Śiwy wszelkich i upaniszadach,
sławny się stałem, ja, Dżajaratha, uwagi im wiele nie poświęcając;
a jednak, przyznać trzeba, nie ma nigdzie na ziemi ode mnie bardziej zachwyconego
poglądem triki i sednem kramy - a zarazem w nich biegłego". TĀV VII ss. 434-35.

utwory w systemie tripury[106]. Jego młodszy brat Dżajadratha zasłynął jako autor poematu epickiego pt. 'Klejnot życzeń dziejów Śiwy' (*Haracarita-cintāmaṇi*).

Maheśwarananda

Meheśwarananda (Mahêśvarānanda, ok. 1175-1225)[107], zwany przed inicjacją Gorakszą (Gorakṣa, Gorakṣanātha, XII-XIII w.), uczeń Mahaprakaśi (Mahāprakāśa, ok. 1150-1200), był jednym z najbardziej cenionych po Abhinawagupcie nauczycieli kramy i kauli, a także wnikliwym znawcą teorii sugestii poetyckiej (*dhvani*). Pochodził z królestwa Czolów (obecnie Karnataka). Jako zagorzały wielbiciel Abhinawagupty wiernie naśladował jego metodę prowadzenia argumentacji[108]. Jego jedynym zachowanym utworem jest napisany wierszem w prakrycie maharasztri 'Bukiet wielkich znaczeń' (*Mahârtha-mañjarī*). Opatrzył go komenatarzem sanskryckim pt. 'Roztoczenie wonności' (*Parimalā*)[109]. Dzięki temu dziełu Maheśwarananda pozostaje jednym z najważniejszych przedstawicieli tradycji kramy i kauli.

Bhaskara Kantha

Z późniejszych autorów wymienić należy Bhaskara Kanthę (Bhāskara Kaṇṭha, XVIII w.), autora 'Subtelnego odczucia komentarza do Rozpoznania Iśwary' (*Īsvara-pratyabhijñā-vṛtti-vimarśinī*, ĪPVV), w skrócie nazywanego *Bhāskarī*. Bez tego komentarza niezwykle trudno byłoby zrozumieć to obszerne dzieło filozoficzne Abhinawagupty.

Naśladowców i twórców najwybitniejszego kaszmirskiego filozofa, nawiązujących do jego wielostronnego dorobku było bardzo wielu. Obrósł legendą i nadal pozostaje źródłem inspiracji dla kolejnych pokoleń.

---

[106] RASTOGI 1978: 209.

[107] RASTOGI 1978: 180.

[108] MM 202 u PANDEY 1963: 272.

[109] Dzieło opracowane w monografii SILBURN 1968.

II. Tradycje i literatura siwaizmu kaszmirskiego

Początki siwaizmu w Kaszmirze.

O tym, jaka była religia jeszcze przed pojawieniem się w Kaszmirze buddyzmu, tj. przed III w p.n.e., niewiele wiadomo. Pandey[110] przytacza legendarny przekaz Kroniki Kaszmirskiej (*Rāja-taraṅginī*, 1148-1150), gdzie Kalhana (XII w.) opowiada o religii politeistycznej, jaką opisuje *Nīlamata purāṇa*, i o tym, że Śiwa (wraz z małżonką) był najpopularniejszym bóstwem. Według podania, Nila (Nīla) był władcą 'ludu wężowego' (*nāga*). Istnieją przypuszczenia, że w czasie wkraczania buddyzmu do Kaszmiru za czasów Asioki (ok. 273-232 p.n.e.), rozpowszechniony był tam kult tańczącego Śiwy pół-kobiety (*ardha-nārī-naṭêśvara*) [111]. Kalhana mówi o starożytnej świątyni poświęconej Śiwie wybudowanej za czasów Asioki[112] i o innych starych świątyniach siwaickich.

Kaszmirski kronikarz milczy na temat nauczycieli głoszących niedualizm (*advaita*), tak starożytnych, jak i nawet bliskich własnej epoce. Pomija nawet samego Abhinawaguptę i kontynuatorów jego tradycji. Jedynym, którego uwzględnił, jest Kallata Bhatta (Kallaṭa Bhaṭṭa), jedna z kluczowych postaci szkoły spandy[113]. Informacje o zamierzchłej historii Kaszmiru, jakimi dysponujemy, są zbyt skąpe i mgliste, by zdecydować, jakie kulty i w jakich formach tam były obecne i czy rzeczywiście siwaizm stanowił najstarszy substrat religijny w Kaszmirze. Abhinawagupta za 'Ziemię mądrości' (*vidyā-bhūmi*) uważa Doab (Kanaudż, *Madhya-deśa*)[114]. Przyjąć należy, że tradycje siwaickie rozproszone były po całych Indiach, a w Kaszmirze przerodziły się w rozwiniętą filozofię dopiero od ok. VII wieku na skutek sprzyjających warunków, dzięki silnemu państwu i mecenatowi. Wyodrębniły się wtedy szkoły filozoficzne spandy, pratjabhidżni, kramy i triki. Wszystkie one złożyły się na kształt tego, co współcześnie określa się nazwą siwaizmu kaszmirskiego.

Stopień pokrewieństwa siwaizmu kaszmirskiego z literaturą wedyjską

Świadectwa bardzo wczesnych kultów siwaickich znajdujemy już w Rygwedzie (np. hymny do Rudry, RV 2.33, 1.43 i 1.114) [115]. Abhinawagupta i Bhaskararaja

---

[110] PANDEY 1963: 148-149.

[111] PANDEY 1963: 148-149.

[112] Chodzi zapewne o stałe miejsce kultu Śiwy.

[113] RT 5.66. DYCZKOWSKI 1987: 14.

[114] TĀ 37.3. Tak wg CHAKRAVARTY (1986: III). Wg Dyczkowskiego (DYCZKOWSKI 1988: 6) Madhyadeśa odpowiada obszarowi obejmującemu wschodnie tereny Uttar Pradesh i zachodni Bihar, którego duchowe centrum stanowi Varanasi.

[115] FLOOD 2008:160.

(Bhāskararāya, poł. XVIII w.) doszukują się zalążka praktyk kaulicznych (*kaula-sādhanā*) i tajemnego obrzędu kaulicznego (*kula-yāga*) w aranjakach i upaniszadach[116]. Niektórzy badacze łączą ją nie tylko z aranjakami, ale też z wedyjską ofiarą *sautrāmaṇī*[117]. Podczas tej ofiary używano wina (*surā*), co ma dodatkowo potwierdzać popularne powiedzenie: *„Sautrāmaṇyāṁ surāṁ pibet'* – 'podczas ofiary sautramani niechaj pije wino'[118]. Gdyby *'surā'* rozumieć jako *'soma'*, wtedy mielibyśmy niezgodność, bo w ofierze tej przepisuje się picie zarówno napoju zwanego somą, jak i zwanego surą[119]. W upaniszadzie Czhandogja (*Chāndogya*, ChU) znajdujemy cytat: *'na kāñcana pariharet tad vratam'* 'niechaj niczego się nie wystrzega – to ślubowanie'[120]. *Aitareyâraṇyaka* (AiA 2.3.7.) przyrównuje krew menstruacyjną do ognia, a męskie nasienie do słońca, wskazując wyzbycie się awersji do obu[121]. Abhinawagupta bez oporów podpiera swą doktrynę autorytetem wedyjskim w istotny sposób, kiedy mówi o naturze mowy[122], a gdy uzasadnia swe stanowisko niedualistyczne, często zbliża się do dialektyki wedantycznej[123].

Wielu autorów, także starożytnych, zwraca uwagę na liczne elementy niewedyjskie w naukach agamicznych[124]. Przedostawały się one także do literatury upaniszad. Wygląda na to, że zanim nie tylko przekaz Agamy, ale i inne tradycje i ich teksty zyskały społeczne uznanie, musiały ogłosić, że ich źródłem są Wedy i w ten sposób uzyskać akceptację ortodoksji wedyjskiej – chyba, że ich stopień zorganizowania, status lub pożytek społeczny był na tyle wysoki, że mogły się samodzielnie Wedzie przeciwstawić (jak w przypadku buddystów i dżinistów)[125]. W przeciwnym razie skazani byli na

---

[116] DWIVEDI 2000: 517.

[117] DWIVEDI 2000: 517.

[118] DWIVEDI 2000: 517. Cytat znany z tradycji ustnej. Odnalezienie go w literaturze wedyjskiej, zgodnie z opinią Dwivediego, wymagałoby lepszego jej zbadania.

[119] DWIVEDI 2000: 517.

[120] ChU 2.13.2 za DWIVEDI 2000: 217.

[121] AiA 2.3.7. za DWIVEDI 2000: 217.

[122] Zob. DWIVEDI 2000: 217:

„Cała mowa to głoska *a*".

a-kāro vai sarvā vāk (AiA 2.3.6.).

„[Głoska] *'a'* to brahman, tam pojęte zostało 'ja'".

a iti brahma tatrâgatam aham (AiA 2.3.8).

„Którego nazwałem duchem wedyjskiej melodii, jest głosek przekazem: tej czy innej z nich głoska *a* jest nektarem".

chandaḥ-puruṣa iti yam avocām akṣara-samâmnāya eva | tasyaîtasyâkāro rasaḥ (AitAr 3.2.3).

[123] Opis anupaji (*anupāya*) w TS 2 oraz TS 4.

[124] Por. DWIVEDI 2000: 9.

[125] Zob. DWIVEDI 2000: 11.

potępienie lub i zapomnienie. Zbyt wielkie odstępstwa od uznanej tradycji wedyjskiej, a także proces wchłanianie ścisłej, filozoficznej literatury przez literaturę puraniczną, doprowadziły, zdaniem indyjskiego badacza, do puszczenia w niepamięć wielu cennych dzieł, o których wiemy tylko z cytatów zamieszczonych w tekstach takich jak 'Wielki komentarz' (*Mahā-bhāṣya*) Patańdżalego, 'Komentarz Siabary' (*Śābara-bhāṣya*) i 'Lampka [objaśniająca] rozumowanie' (*Yukti-dīpikā*)[126]. Taki los spotkał bogatą literaturę sankhji, jogi, pasiupatów i pańczaratrów. W Brahmasutrach (*Brahma-sūtra*) Badarajana uznaje pasiupatów i pańczaratrów za heretyków. W rozdziale polemicznym najpierw kwestionuje poglądy sankhji i jogi, potem waisieszików, następnie pasiupatów i pańczaratrów, wreszcie buddystów i dżinistów; wszystkich ich zalicza do niewedyjskich (*avaidika*)[127]. Wpływ pańczaratrów i pasiupatów na pozostałe tradycje był ogromny; stąd grupę: sankhję, jogę, pańczaratrę, pasiupatę i wedaranjakę (*vedâraṇyaka*) późniejsza literatura *smṛti* i 'dawne opowieści' (*purāṇa*) objęły łączną nazwą 'piątki pełnych doktryn' (*kṛtānta-pañcaka*)[128]. Natomiast szkoły Siankary i Kumarili znalazły się poza głównym nurtem. Opis krytanta-pańczaki można znaleźć w ABS, jednym z trzech podstawowych tekstów pańczaratrów[129].

Wielu wyrazicieli Agamy, według Dwivediego, ulegając naporom ortodoksji wcześniejszej i późniejszej mimansy (*pūrva-* i *uttara-mīmāṁsā*), wspiera autorytet Wedy, ale umieszcza ją najniżej w hierarchii autorytatywnych pism. Takie rozwiązanie jest powszechne w tekstach zarówno wcześniejszej, jak i późniejszej tradycji tantrycznej. Przykładem może posłużyć tu *Kulārṇava-tantra*:

> „Ze wszystkich najwyższa jest Weda, od Wedy wyższy jest wisznuizm,
> Od wisznuizmu siwaizm jest wyższy, od siwaizmu – dakszina,
> Od dakszinу – wama, od wamy wyższa jest siddhanta,
> Od siddhanty kaula, a od kauli nie ma już nic wyższego"[130].

Śiwapurana, starając się, podobnie jak wiele tekstów agamicznych, uzgodnić różne nurty, stwierdza, że Agama siwaicka może być zgodna z Wedą (*śrauta*) lub niezależna

---

[126] Najcenniejszego, anonimowego komentarza do SKā.

[127] BS *Tarka-pāda* 2.2. (za DWIVEDI 2000: 11).

[128] DWIVEDI 2000: 11. *Kṛtânta* = *kṛta* 'zrobiony, dokonany, wypełniony; dość' + *anta* 'koniec'. Termin urobiony analogicznie do terminu *'siddhânta'*– doktryna (*siddha* 'osiągnięty, dowiedziony' + *anta*).

[129] Pozostałe to: *Jayākhyā-saṁhitā* (tłumaczenie na język polski rozdziału: CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2009) i *Sātvata-saṁhitā*.

[130] KT 2.7-8, przekład z maszynopisu Anny Rucińskiej (RUCIŃSKA 1992).

> *Sarvebhyaś côttamā vedāḥ vedebhyo vaiṣvaṁ paraṁ /*
> *Vaiṣṇavād uttamaṁ śaivaṁ śaivād dakṣiṇam uttamam //*
> *Dakṣiṇād uttamam vāmaṁ vāmāt siddhāntam uttamam /*
> *Siddhāntād uttamaṁ kaulaṁ kaulāt parataraṁ na hi //* (KT): *2.7-8.*

Podobnie większość tantr (każda własną doktrynę stawiając najwyżej). Zob. też DWIVEDI 2000: 72.

(*svatantra*)[131]. Sam Abhinawagupta, który podobnie jak przedstawiciele starszych tradycji kaulicznych zajmuje stanowisko 'uniwersalistyczne', włącza Wedę do swojego systemu. Chociaż w hierarchii autorytatywności również stawia ją najniżej, w swym wykładzie teorii języka i dla podparcia niedualizmu – swobodnie powołuje się na upaniszady[132]. W jego opinii, to, co jest zgodne z prawdą w przekazie wedyjskim, zostało objawione przez Śiwę, podobnie zresztą jak wszelka prawda wyrażona w innych naukach. Reszta, niezależnie, czy znajduje się w Wedzie, czy gdzie indziej – jest społeczną konwencją.

Podsumowując, przyjmuje się ogólnie, że na terenie Indii jeszcze od czasów przedbuddyjskich współistnieją przynajmniej dwa nurty religijne: wedyjski i tantryczny. O ile pierwszy przybył wraz z napływem ludności aryjskiej, tantryczny ma swe źródło w rytuałach i wierzeniach lokalnych. Także współcześnie w rytuale hinduistycznym mieszają się dwa typy obrzędu: jeden zwie się wedyjskim (*vaidika*), a drugi – tantrycznym (*tāntrika*).

Źródła, zakres i podział literatury siwaickiej.

Korpus tekstów, do których odwołuje się filozofia kaszmirska, określa się słowem *āgama* ('przekaz'). Agamy przekazują właściwe poszczególnym tradycjom (*sampradāya*) koncepcje religijnych i mistycznych praktyk, stanowiąc teoretyczną, normatywną i praktyczną 'naukę tantryczną' (*tantra-śāstra*). Pełnią dokładnie taką samą rolę w poszczególnych tradycjach tantrycznych, jaką upaniszady w wedancie: uważane są za objawione i wieczne, ale zarazem w fizycznej formie spisane przez konkretnego autora. Dowód ich wiarygodności jest często podobny do stosowanego w mimansie i opiera się na koncepcji wiecznego słowa jako czystej formy poznania.

Od czasów Abhinawagupty przejęło się przeciwstawiać agamę (*āgama*) nigamom (*nigama*, 'przekaz [niższy rangą]'), jak nazywano przekaz wedyjski (*vaidika*)[133]. Oba przekazy pierwotnie funkcjonowały jedynie w wersji ustnej. Pierwsze zapisy pojawiły się w okresie epickim, równocześnie z eposami i 'starymi opowiadaniami' (*purāṇa*). Sam siwaizm szedł w dwóch kierunkach: jeden był zgodny z ortodoksją bramińską i wyrażały go purany; drugi, choć również w nich odzwierciedlany, zwykle spotykał się z potępieniem i stanowił odłam ascezy nieortodoksyjnej, w którym uwidaczniają się ślady wierzeń i mistycznych praktyk przedaryjskiej ludności autochtonicznej.

Źródeł wszelkiej agamy tantrycznej szukać należy w starożytnej religii pasiupatów i pańczaratrów[134]. O ile jednak przekazy siwaickie określały tym terminem korpus tekstów objawionych, to wisznuiccy pańczaratrowie swoje teksty objawione nazywają także sanhitami (*saṁhitā*). Sanhity wisznuickie i agamy siwaickie mają pewne cechy

---

[131] ŚP *Vāyavīya-samhitā* 1.32.11-13. (DWIVEDI, 2000: 181).

[132] TS, TĀ.

[133] DWIVEDI 2000: 18.

[134] DWIVEDI 2000: 71.

wspólne. Za podstawę filozofii siwaizmu kaszmirskiego przyjmuje się kontynuację doktryny pasiupatów – najstarszej znanej sekty siwaickiej[135]. Terminem *āgama*, mimo, że słowo to znajduje zastosowanie w wielu innych tradycjach, takich jak np. dżinizm, będę tu odnosił tylko do korpusu siwaickich tekstów objawionych. Natomiast w odróżnieniu od słowa *āgama*, wg Rastogiego, *'tantra'* w węższym znaczeniu powinno oznaczać takie teksty siwaickie, w których istotną lub przeważającą rolę pełni obecna we wszystkich tradycjach siwaickich bogini (*śakti*). Ściśle tantryczny będzie np. system kramy (*krama*). Takie rozróżnienie nie przeczy faktowi, że element tantryczny obecny jest w każdej tradycji siwaickiej. Każdy tekst agamiczny, który ma postać dialogu między Śiwą a boginią Parwati, określa się mianem tantry. Ponadto, istniały tantry przepisujące kult słońca (*saura-tantra*), Ganeśi (*gānapatya-tantra*), Garudy (*gāruḍa-tantra*) itd. W najszerszym znaczeniu termin 'tantra' zastosować można do określenia wszelkiej nauki, mającej zastosowanie religijne i praktyczne.

Strofa o nieznanym pochodzeniu, ale znajdująca się w wielu tekstach wyznacza następujący zakres Agamy – objawionego przekazu tantrycznego:

> „[Naukę] omawiającą siedem zagadnień: 1) stworzenie świata, 2) jego kres, 3) kult bóstw (*devatârādhana*) i 4) praktykę z tymi [bóstwami] związaną (*sādhanā*), 5) przede wszystkim puraścaranę[136], 6) praktykę opartą na sześciu czynnościach (*ṣaṭ-karma-sādhana*), a także 7) poczwórną metodę kontemplacji (*dhyāna-yoga*) – znawcy uważają za Agamę" [137].

Z powodu ogromnej liczby różnorodnych tekstów jednoznaczna klasyfikacja literatury tantrycznej jest zadaniem bardzo trudnym. Zainteresowanych odsyłam do prac Dyczkowskiego (DYCZKOWSKI 1988) i Sandersona (SANDRSON 1988). Na ogół tak u zachodnich, jak i indyjskich badaczy, odwołuje się ona do Tantraloki Abhinawagupty, który każdemu systemowi tantrycznemu wyznaczał miejsce we własnym synkretycznym systemie. Rola 'Światła tantr' jest tym donioślejsza, że dystansując się do różnorodnych tradycji i nauk, porządkując i wyjaśniając je, pozwala wyznaczyć nowy okres w rozwoju literatury tantrycznej. Pojawia się w nim 'ponadreligijna' refleksja, nadająca sens pomniejszym religiom i tworząca własną, ale na inne oddziałującą filozofię synkretyczną. Tantraloka zaważyła na podziale literatury agamicznej na dwa okresy[138]:

---

[135] Zob. TĀV 1.33, gdzie Dżajaratha mistyczną praktykę tej starożytnej grupy stawia na równi z kaulą.

[136] *Puraścaraṇa* 'nabożeństwo' codzienny obrzęd w tradycji kauli (*kulâcāra*).

[137] DWIVEDI 2000: 71 p. 1.

> *sṛṣṭiś ca pralayaś caîva devatānām tathârcanam /*
> *sādhanam caîva sarveṣām suraś-caraṇam eva ca //*
> *ṣaḍ-karma-sādhanaṁ caîva dhyāna-yogaś caturvidhaḥ /*
> *saptabhir lakṣaṇair yuktam āgamaṁ tad vidur budhāḥ //*

[138] Por. SANDERSON (1988: 663).

1) okres wczesnych tekstów agamicznych między IV-IX w. Pojawienie się Śiwasutr uznaje się za cezurę pierwszego okresu[139].

2) okres refleksji filozoficznej w stosunku do tradycyjnego przekazu – od IX w.

Abhinawagupta miejsce w hierarchii agam, a ostatecznie miejsce każdej nauki uzależnia od stopnia pewności, jaką dana nauka daje człowiekowi: im bardziej przybliża przedmiot w kierunku podmiotu, tym lepsza. Najlepszą jest taka, która doprowadza do jedności przedmiotu i podmiotu, tym samym wywołując w nim prawdziwe jego poznanie. Stąd podział nauk wedle stopnia dualizmu. Nie chodzi o to, czy dana nauka *expressis verbis* głosi niedualizm, ale czy w konsekwencji praktycznie doprowadza do zbliżenia poznającego z przedmiotem poznania, czy też nie. Bardziej prawdziwe poznanie – gdyż Abhinawagupta wyznaje ustopniowanie prawdy – odpowiada wyższemu stopniowi jedności.

W MVV Abhinawagupta stwierdza, że „cały świat składa się ze znaczenia (*vācya*) i znaczącego słowa (*vācaka*). Znaczące słowo jest dwojakie: boskie i ludzkie. Przekaz siwaicki (*śaivāgama*) stanowi konkretną (*sthūla*) formę nadprzyrodzonego (*divya*) głosu, albo inaczej nadprzyrodzonej najwyższej wewnętrznej refleksji (*parāmarśa*). Konkretna ludzka mowa jest formą przejrzystej refleksji przedmiotowej (*viśuddha-vimarśa*)"[140]. Doktryna niedualistycznej Agamy głosi, że wszelka nauka, która objawia się w świecie, albo dopiero się objawi, albo już została zapomniana, istnieje wiecznie w postaci nieuwarunkowanego pojmowania (*para-bodha*) na najsubtelniejszym, transcendentalnym poziomie mowy (*para-vāk*). Ona jest istotą objawienia tantrycznego, wewnetrzną intuicją. Nauka (*śāstra*), polegająca na 'wyższym pojmowaniu', przejawia się na poziomie mowy 'patrzącej' (*paśyantī*). Nauki na niższych poziomach odpowiadają poszczególnym niższym poziomu mowy"[141].

Powiada się, że przekaz tantryczny ma pięciorakie źródło (*srotas*), metaforycznie przedstawione jako 'pięć ust Śiwy': Isiana (*īśāna*), Tatpurusza (*tatpuruṣa*), Sadjodżata (*sadyojāta*), Wamadewa (*vāmadeva*) i Aghora (*aghora*). Mowa z nich wypływająca nie zna końca: każdy jej przejaw jest mocą Śiwy. Choć mocy – siakti – jest nieskończenie wiele, to sprowadza się je do pięciu podstawowych: świadomości (*cit*), szczęścia *ānanda*), woli (*icchā*), poznania (*jñāna*) i działania (*kriyā*)[142]. Stanowią one źródło wszelkiej mowy. Każda z nich może pozostawać w formie ujawnionej (*udbhūta*) albo potencjalnej (*udbhavônmukha*). Klasyfikacja korpusu tekstów dualistycznych, tj. głoszących odrębność słowa od jego znaczenia i dualistyczno-niedualistycznych, tj. głoszących taką odrębność tylko z pewnego punktu widzenia, opiera się na kombinacji

---

[139] Tradycja zalicza Śiwasutry do ostatniego przekazu objawionego.

[140] Zob. KAVIRAJ 1994: 6.

[141] Zob. KAVIRAJ 1994: 6.

[142] Są to rodzaje stosowania mowy: artystyczna (*ānanda*) oraz informatywna (*jñâna*), emotywna (*icchā*) i pragmatyczna (*kriyā*).

owych pięciu mocy i stopnia potencjalnego lub aktualnego się ich przejawienia[143]. Ponieważ podmiot poznania utożsamiany jest z samą świadomością, a świadomość z najgłębszą warstwą mowy, przeto rozróżnienie między słowem a jego znaczeniem zostaje zrównane z podziałem na podmiot i przedmiot. Im przedmiot bardziej oddalony (różny) od podmiotu, tym poznanie, a zarazem *śāstra* głosząca takie poznanie, ma mniejszą pewność i mniejszą wartość. Hierarchia tekstów tantrycznych układa się zatem w kierunku od dualistycznych do niedualistycznych.

Poniżej przedstawia się wykaz tekstów tantrycznych, tak jak przedstawił je Dżajaratha[144].

I. Dualistyczny (*bheda*) przekaz Śiwy (*Śivāgama*). Obejmuje dziesięć typów utworów zwanych:

1) *Kāmika* ('dotyczące miłości')[145],
2) *Yogaja* ('powstałe z jogi'),
3) *Cintya* ('dotyczące przedmiotu rozmyślań'),
4) *Mukuṭa* ('szczytne'),
5) *Aṁśumān* ('promieniste'),
6) *Dīpta* ('rozpalone'),
7) *Ajita* ('niepokonane'),
8) *Sūkṣma* ('subtelne'),
9) *Sahasra* ('tysięczne')
10) *Suprabheda* ('dobrze klasyfikujące')[146].

II. Dualistyczno-niedualistyczny (*bhedâbheda*) przekaz Rudry (*Rudrâgama*). Obejmuje osiemnaście typów utworów zwanych:

1) *Vijaya* ('zwycięskie'),
2) *Niḥśvāsa* ('dotyczące wytchnienia'),
3) *Madagīta*[147] ('Upojne pieśni'),
4) *Pārameśvara* (dotyczące Najwyższego Pana'),
5) *Mukha-bimba* ('odzwierciedlające twarz'),
6) *Siddha*[148] ('doskonałe'),
7) *Santāna* ('dotyczące ciągłości lub potomstwa'),
8) *Nārasiṁha* ('dotyczące męża o lwich cechach'),
9) *Candrâṁśu*[149] ('dotyczące promyczka księżyca'),

---

[143] Szczegółowy opis KAVIRAJ 1994: 7-8.

[144] TĀV 1.18.

[145] Podaję jedynie przybliżone tłumaczenia nazw dla ogólnej orientacji, mimo że zdaję sobie sprawę z ich nieprzetłumaczalności. Dopiero po zapoznaniu się z charakterem tekstów włączanych do danych grup, będzie możliwe zaakceptowanie lub pominięcie niektórych z moich propozycji.

[146] Nazwy poszczególnych typów pochodzą z TĀV. *Kiraṇâgama* (KĀ) zamiast '*Mukuṭa*' podaje '*Kāraṇa*' – 'dotyczący przyczyn'. (KAVIRAJ 1994: 7 p. 1).

[147] W KĀ: *Prodgīta* 'wzorowe pieśni'. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[148] W KĀ: *Siddha-mata* 'dotyczące poglądów ludzi doskonałych' (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

10) *Vīrabhadra*[150] ('będące pomyślnością bohatera'),
11) *Āgneya* (dotyczące ognia),
12) *Svayambhū*[151] ('samoistne'),
13) *Visara*[152] ('rozbieżne'),
14) *Raurava*[153] ('dzikie'),
15) *Vimala*[154] ('bezbłędne'),
16) *Kiraṇa* ('promieniste'),
17) *Lalita* ('urocze'),
18) *Sumeya*[155] ('dotyczące tego, co dobrze wymierzone').

Niedualistyczny (*abheda*) przekaz Bhairawy (*Bhairavâgama*). Powiada się, że powstał, gdy południowa twarz Śiwy, będąca 'ustami bogini' (*yoginī-vaktra*), wchłonęła wszystkie pozostałe twarze, przez co Śiwa stał się niepodzielny. Obejmuje osiem typów niedualistycznych tekstów siwaickich, poklasyfikowanych wedle obranej metody udzielania pouczenia, przy czym w każdej z grup, zwanej asztaką (ósemką, *aṣṭaka*), mieści się po osiem konkretnych utworów, łącznie dając 64 tantry.

1) *Bhairavâstaka* ('ósemka [zwana] Bhairawami'):
   a) *Svacchanda-bhairava* 'Swobodny Bhairawa',
   b) *Caṇḍa-bhairava* 'Okrutny Bhairawa',
   c) *Krodha-bhairava* 'Gniewny Bhairawa',
   d) *Unmatta-bhairava* 'Odurzony Bhairawa',
   e) *Asitâṅga-bhairava* 'Czarny ciałem Bhairawa',
   f) *Mahôcchuṣma-bhairava* 'Bardzo grzmiący Bhairawa',
   g) *Kapālī-bhairava* 'Dzierżący czaszkę Bhairawa',
   h) *Bhairava-tantra* 'Tantra Bhairawa'[156].
2) *Yāmalâṣṭaka* ('ósemka nazywana jamalami - 'połączeniami w parę'):
   a) *Brahma-yāmala* 'Połączenie Brahmy',
   b) *Viṣṇu-yāmala* 'Połączenie Wisznu',
   c) *Ruru-yāmala* 'Połączenie ryczącego',
   d) *Ātharvaṇa-yāmala* 'Połączenia Atharwana',

---

[149] W KĀ: *Candra-hāsa* 'dotyczące księżycowego uśmiechu'. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[150] W KĀ: *Bhadra* 'pomyślne'. (KAVIRAJ 1994:8 p.1).

[151] W KĀ: *Svayambhuva* 'samoistne'. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1). Do tego nurtu zalicza się MVT (VASUDEVA 2004: XL).

[152] W KĀ: *Virakta* 'dotyczące wyrzeczenia'. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[153] W KĀ: *Kauravya* 'dotyczące Kaurawów'. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[154] W KĀ: *Mukuṭa*. (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[155] W KĀ: *Agneya* 'dotyczące ognia' oraz *Para* 'najwyższe' (KAVIRAJ 1994: 8 p.1).

[156] Zamiast Bhairawa-tantry Dwivedi proponuje *Uḍḍîśa*, *Kukkuṭâkhya*, *Kubjikā* i *Ruru-bhairava*, jednak nie znajduje to poparcia w tekście TĀ (zob. RASTOGI 1987: 284 p.*).

e) *Rudra-yāmala* 'Połączenie Rudry',
f) *Vetāla-yāmala* 'Połączenie wampira',
g) *Svacchanda-yāmala* 'Połączenie swobody'.
h) Ostatnia *yāmala* pozostaje niezidentyfikowana.

3) *Matâkhyâṣṭaka* ('ósemka zwana wyznaniem'):
a) Rakta-mata 'Wyznanie krwi',
b) Lampāṭa-mata 'Wyznanie namiętności(?)',
c) Lakṣmī-mata 'Wyznanie Lakszmi',
d) Cālikā-mata 'Wyznanie Czaliki',
e) Pingalā-mata 'Wyznanie Pingali',
f) Utphullakā-mata 'Wyznanie Utphullaki',
g) Viśvâdya-mata 'Wyznanie pierwszego na świecie' (?),
h) Mata-tantra 'Tantra wyznania'.

4) *Maṅgalâṣṭaka* ('ósemka 'pomyślności':)
a) *Picu-bhairavī-maṅgalā* 'Pomyślność trędowatej Bhairawi'
b) Tantra-bhairavī-maṅgalā 'Pomyślność tantrycznej Bhairawi'
c) Tantra-maṅgalā 'Pomyślność tantry'
d) Brāhmī-kalā-maṅgalā 'Pomyślność twórczości Brahmi (Saraswati)'
e) *Vijayā- maṅgalā* 'Pomyślność zwycięskiej',
f) *Candrā*-maṅgalā 'Pomyślność księżycowej',
g) *Maṅgala-maṅgalā* 'Pomyślność pomyślności',
h) *Sarva-maṅgalā-maṅgalā* 'Pomyślność wszelkiej pomyślności'.

5) *Cakrâṣṭaka* ('ósemka kręgów'):
a) *Mantra-cakra* 'Krąg mantry',
b) *Varṇa-cakra* 'Krąg fonemu',
c) *Śakti-cakra* 'Krąg mocy',
d) *Kalā-cakra* 'Krąg ułamków Księżyca',
e) *Bindu-cakra* 'Krąg kropli (punktu)',
f) *Nāda-cakra* 'Krąg głosu',
g) *Guhya-cakra* 'Krąg tajemnego',
h) *Pûrṇa-cakra* 'Pełny krąg';

6) *Bahurūpâṣṭaka* ('ósemka wielopostaci'):
a) *Andhaka-bahurūpa* 'Wielopostać Andhaki',
b) *Ruru-bheda-bahurūpa* 'Wielopostać Rurubhedy',
c) *Aja-bahurūpa* 'Wielopostać niezrodzonego',
d) *Mala-bahurūpa* 'Wielopostać skazy',
e) *Varṇabhaṇṭa-bahurūpa* 'Wielopostać brzmienia głosek',
f) *Viḍaṅga-bahurūpa* 'Wielopostać Widangi',
g) *Mātṛ-rodana-bahurūpa* 'Wielopostać płaczu do matki',
h) Jālima- bahurūpa 'Wielopostać pogmatwanego'.

7) *Vāgīśâṣṭaka* (ósemka panów mowy'):
a) *Bhairavī-vāgīśa* 'Pan mowy Bhairawi',
b) *Citrakā-vāgīśa* 'Pan mowy Czitraki',
c) *Hiṁsā-vāgîśa* 'Pan mowy krzywdzącej',

d) *Kadambikā-vāgīśa* 'Pani mowy mieszkanki [gaju drzew] kadamby',
e) *Hṛl-lekhā-vāgîśa* 'Pan mowy linii serca',
f) *Candra-lekhā-vāgīśa* 'Pan mowy linii księżyca',
g) *Vidyul- lekhā-vāgīśa* 'Pani mowy linii błyskawicy',
h) *Vidyunmad-vāgīśa* 'Pani mowy mającego błyskawicę (grzmotu?)'.

8) *Śikhâṣtaka* ('ósemka płomieni'):
a) *Bhairavī-śikhā* 'Płomień Bhairawi',
b) *Vīṇā-śikhā* 'Płomień winy (instrumentu muzycznego)',
c) *Vīṇāmaṇi-śikhā* 'Płomień klejnotu jakim jest wina (instrument muzyczny)',
d) *Sammoha- śikhā* 'Płomień zauroczenia',
e) *Ḍāmara- śikhā* 'Płomień popłochu',
f) *Ātharvaka- śikhā* 'Płomień Atharwaki',
g) *Kabandha- śikhā* 'Płomień bezgłowego torsu',
h) *Śiraścheda-śikhā* 'Płomień obcięcia głowy'.

Tradycje siwaickie w Kaszmirze

Pod nazwą 'siwaizm kaszmirski', wprowadzoną przez Chatterjiego w dziele pt. 'Kashmir Shaivism', rozumie się szeroko pojęte nurty nowych niedualistycznych spekulacji wyrosłych na terenie Kaszmiru: pratjabhidżnię i spandę oraz powiązane z nimi odnowione tradycje kramy, triki i kauli, które odwołują się do objawień tantrycznych (*āgama*). Wcześniej wszystkie niedualistyczne szkoły siwaizmu kaszmirskiego określano wspólną nazwą 'Poglądów Wielkiego Śiwy' (*Māheśvara-mata*) lub 'filozofią Wielkiego Śiwy' (*maheśvara-darśana*), albo też 'filozofią triady' (*trika-śāstra*)[157]. W XVI w bracia Sajana i Madhawa[158] wybrali teksty trzech nurtów: 'nauki o rozpoznaniu' (*pratyabhijñā-śāstra*), 'nauki o wibracji' (*spanda-śāstra*) oraz 'nauki o triadzie' (*trika-śāstra*) i w swym 'Kompendium wszystkich filozofii" (*Sarva-darśana-saṁgraha*) omówili jako szerzej pojętą filozofię pratjabhidżnia (*pratyabhijñā-darśana*)[159]. Niektórzy znów całą pratjabhidżnię włączają do filozofii triki (*trika-*

[157] KAVIRAJ 1987: 247.

[158] Madhawa (Mādhavâcarya, ok. 1370-1380) uważany jest za starszego brata Sajany (Sāyanâcārya, zm. 1387) znanego komentatora Wed. Często, być może błędnie, bracia traktowani są jako jedna osoba (Sajana Madhawaczarja). Kaviraj, Dwivedi i inni uznają obu braci za autorów tego doksograficznego dzieła.

[159] Nazwa ta rozpowszechniła się dzięki wspomnianej pracy Sajany i Madhawy. Omówili w niej poglądy szesnastu systemów: materialistów (*cārvaka*) buddystów (*bauddha*), dżinistów (*arhata*), dualistyczny system wedanty Anandatirthy Madhawy (Ānandatīrtha Mādhava, XIII w.) zwany *pūrṇa-prajñā*), pasiupatów szkoły Nakuliśi (*nākulīśa-pāśupata*), południowo-indyjski siwaizm (*śaiva-siddhānta*), kaszmirską filozofię rozpoznania (*pratyabhijñâ*), siwaicką alchemię (*rāsêśvara*), waiśeszikę (*aulukya*), njaję, mimansę (*jaiminīya*), filozofię języka u gramatyków (*pāṇinīya*), sankhję, jogę szkoły Patańdżalego (*pātañjala*) oraz niedualistyczną wedantę Siankary.

darśana). Do takich należał sam Abhinawagupta, który swą Tantralokę określa mianem 'nauki triady' (*trika-śāstra*), w której inne nauki zawierają się niczym w szkatułce. Triadę znów kaszmirski filozof zrównuje z kaulą ('tradycją całości')[160]. Krama z kolei, stanowiąca według wyników badań Rastogiego substrat filozofii kaszmirskiej, posiadała swój niezależny system filozoficzny[161]. Na niej oparta jest wcześniejsza filozofia Abhinawagupty, co stwierdza się na przykładzie 'Hymnu kramy' (*Krama-stotra*). Ponieważ nie można jednoznacznie usystematyzować szkół kaszmirskich, ograniczę się do przedstawienia istotnych elementów każdej z nich – łącznie wszystkie złożyły się na nową synkretyczną myśl kaszmirską.

Najbardziej zaangażowane w polemikę z klasycznymi szkołami filozoficznymi były dwa nurty: 'nauka o wibracji' (*spanda-śāstra*) i 'nauka o rozpoznaniu' (*pratyabhijñā-śāstra*). Abhinawagupta jednak najwyraźniej traktował oba te nurty łącznie, jako dwa zagadnienia w obrębie jednego systemu. Samej doktrynie wibracji nie poświęcił ani jednego utworu, mimo że obficie czerpał z dzieł należących do tej szkoły. Zauważa to jego uczeń, Kszemaradża:

> 'Nie chcąc znaleźć się wśród licznych obcych twórców komentarzy, mistrz mój nie komentował nauki o wibracji – ale ja to uczyniłem"[162]

Obie te szkoły, wibracji i rozpoznania, wzajemnie się uzupełniały: pratjabhidżnia opracowywała ideę 'światła' (*prakāśa*) jako najwyższej rzeczywistości, a spanda mówiła o dynamicznym aspekcie twórczym, powiązanej z mową 'wibracji' (*spanda*) tej samej rzeczywistości. W obu z nich uznaje się nierozłączność obu aspektów. Oba nurty czerpały obficie z dorobku klasycznej filozofii sankhji, wedanty, buddyzmu i doktryny gramatyków. Sajana i Madhawa (Sāyaṇa Mādhava, XIV w.) poświęcili filozofii pratjabhidżnia osobny rozdział, włączając ją do kręgu klasycznej filozofii. Do pratjabhidżni zaliczyli także 'naukę o triadzie' (*trika-śāstra*), która przed narodzeniem się siwaickich systemów ściśle filozoficznych stanowiła jeden z ważnych siwaickich nurtów religijno-mistycznych. Pod wpływem nowych idei 'wibracji' i 'rozpoznania' triada (*trika*) przeszła w trzeci, najnowszy etap swego rozwoju, w którym doszło do syntezy rozmaitych doktryn, w tym także 'wibracji' i 'rozpoznania', wykształcając nową myśl filozoficzną. Była ona wolna od ograniczeń religijnych.

Zgodnie z poglądem Sandersona, nowy ruch intelektualny na terenie Kaszmiru wyrósł przez przeciwstawienie się ortopraksyjnej, rytualistycznej, mocno związanej z

---

[160] TĀ 35.31:

„To, co jest blaskiem tej [wszelkiej nauki], który osiągnąć warto, określa się słowem 'triady' (*trika*); po przerwaniu w niej wszelkich podziałów, nazywa się ją *kulą*".

tasya yat tat paraṁ prāpyaṁ dhāma tat trika-śabditam /
sarvâvacchedânucchedāt tad eva kulam ucyate //

[161] Zob. RASTOGI 1978: 2-3.

[162] SN s. 77 (*saṁgraha-śloka* 2.). Zob. RASTOGI 1978: 4.

tradycją wedyjską doktrynie siajwasiddhanty (*śaiva-siddhānta*)[163]. Poświadcza to również Kszemaradża, który w komentarzu do Śiwasutr *Śivasūtra-vimarśinī* ('Refleksja nad aforyzmami Śiwy') zaznaczył, że aforyzmy te zostały objawione jako obrona przed buddyzmem i w celu osłabienia poglądów dualistycznych[164]. Nowa doktryna została stworzona przez myślicieli takich jak Vasugupta i Somananda, wywodzących się z tradycji 'lewej' (*vāma*), do której zalicza się trikę i kramę. Nawet dualistyczne teksty autorytatywne dla siaiwasiddhanty poddane zostały reinterpretacji w duchu niedualistycznym. Filozoficzna szkoła 'rozpoznania', miała integrować te dwie orientacje: prawą (*dakṣiṇa*) – ortopraksyjną siaiwa-siddhantę i lewą (*vāma*) – heteropraksyjną trikę i kramę, tworząc nową myśl synkretyczną, której ostatecznym celem miało być osiągnięcie pełni.

Spanda-śāstra

Ruch integrujący oba przeciwne kierunki, prawy i lewy, rozpoczął się od 'Aforyzmów Śiwy' (*Śiva-sūtra*), 'objawionych' Wasugupcie (Vasugupta ok. 875-925), w celu, jak już powiedziano, odparcia skutków dualizmu i osłabienia buddyzmu. To one stanowią początek siwaizmu kaszmirskiego. Mimo że aforyzmy te mają autora, uważa się je za ostatnie dzieło objawione – agamę. Wasugupta, albo, wg innych autorów, jego uczeń Kallata Bhatta[165] napisał wkrótce potem 'Wersety o wibracji' (*Spanda-kārikā*), traktowane jako komentarz do „Aforyzmów Śiwy'. Kallata wyjaśnił je krótko w *Spanda-vṛtti*, Ramakantha w *Spanda-viṛtti*, wisznuita Utpala Bhaṭṭa w 'Lampce [oświetlającej] wibrację' (*Spanda-pradīpikā*), a Kszemaradża w 'Pełnym udoju wibracji' (*Spanda-sandoha*, SS)[166] i 'Rozstrzygnięciu wibracji' (*Spanda-nirṇaya*).

---

[163] Współczesnym Abhinawaguptcie reprezentantem był Rāmakaṇṭha (zob. SANDERSON 1988: 690).

[164] ŚSVi 1., SINGH 1979: 5. W przekładzie Anny Rucińskiej fragment ten brzmi następująco:

„Żył na tym świecie na świętej górze Mahadewie pewien guru imieniem Wasugupta, wielki czciciel Maheświary, który z powodu przeogromnego umiłowania Wielkiego Boga, rozkwitłego w nim dzięki zesłanej łasce, nie przyjął należącej do niższych systemów filozoficznych nauki Nagabodhiego i innych siddhów, jeno cześć Śiwie nieustannie oddawał z sercem oczyszczonym prawdziwą tradycją licznych siddhów i jogiń należących do Najwyższego Pana. Pewnego razu, za sprawą Najwyższego Śiwy, który zapragnął udzielić mu łaski z zamiarem, aby w świecie dusz, pozostających pod przemożnym wpływem poglądów dualistycznych, nie zaginęła tradycja tajemnej nauki..." (przekład z maszynopisu Anny Rucińskiej).

[165] Zob. SANDERSON 1988: 694. Autorstwo nierozstrzygnięte. Kszemaradża i Maheświarananda przypisują je Wasugupcie. Bhaskara (*Bhāskara*), autor komentarza do Śiwasutr pt. *Śiva-sūtra-vārttikā*, napisał, że aby wyjaśnić pierwsze trzy rozdziały Śiwasutr, Kallata ułożył 'Wersety o wibracji', a do czwartego – komentarz pt. *Tattvârtha-cintāmaṇi*. Autorstwo Kallaty przyjmują też Utpala Bhatta i Ramakantha.

[166] Na podstawie DWIVEDI, 2000: 429.

Spanda-kārikā (SK) wg pewnego poglądu należy do nurtu siaktyjskiego, gdyż kładzie szczególny nacisk na dynamiczną moc Śiwy, jaką jest wibracja (*spanda*). W takim duchu komentują ją wisznuita Utpala oraz Bhaskara. Kszemaradża jednak przenosi bardziej ducha siwaickiego, ale z wyraźnymi elementami siaktyjskiej kramy (*krama*)[167]. Mimo to wszyscy komentatorzy ostatecznie za najwyższy pierwiastek przyjmują Śiwę[168]. W całych 'Aforyzmach Śiwy' wibracja jest główną mocą (u Kszemaradży: *spanda-śakti*) Śiwy i pogląd ten przyjmują wszyscy komentatorzy.

W SS *spanda* jest definiowana następująco:

> „Tutaj będący wielkim światłem Parameśwara, choć jest jeden, ma jedną tylko moc wewnętrznego odczuwania (reflektowania, *parāmarśa-śakti*); jako że jawi się jako coś, co się pod pewnym względem (*kiñcit*) porusza, jest ona drganiem (wibracją, *spanda*), błyskiem (*spurattā*), falą (*ūrmi*), siłą (*bala*), zaangażowaniem (*udyoga*), sercem (*hṛdaya*), istotą (*sāra*), układem fonemów (*mālinī*), najwyższą (*parā*), innymi jeszcze nieskończenie licznymi terminami w przekazach głoszoną"[169].

W ĪPVV, Bhaskara wyjaśnia dalej:

> „Wibrowanie (pulsowanie, *spandana*) jest ruszaniem się *trochę* (*kiñcit*)[170]. [Jego] Forma [oddana słowem] 'trochę' oznacza, że to, co jest nieruchome (niezmienne), wygląda jakby się poruszało (zmieniało). W ten sposób bowiem, choć forma [światła] ani trochę się nie odróżnia od samego światła, to jak gdyby się odróżnia – w ten sposób [światło] jest całkowicie nieruchome, będąc połączone z różnorakością (*bheda*) zjawisk (*ābhāsa*)"[171].

Abhinawagupta mówi PTV, że cudowność (*camatkāra*) spandy, zachwyt, jaki ona budzi, polega na działaniu niezależnie od kolejności czasowej i jednoczesności (*kramâdi-parihāra*)[172].

---

[167] RASTOGI 2002: 59.

[168] RASTOGI 2002: 59.

[169] SS str.5.

[170] Albo: 1) 'pod pewnym względem' 2) 'cząstkowe'.

[171] ĪPVV 1. str. 208 w: RASTOGI, 2002: 63 p.4.

spandanaṁ ca kiñcic calanam / eṣaiva ca kiñcid-rūpatā yad acalam api calam ābhāsate iti/ prakāśa-svarūpaṁ hi manāg api nâtiricyate atiricyate iva iti acalam eva ābhāsa-bheda-yuktam eva ca bhāti iti /

[172] PTV str. 207 wg RASTOGI, 2002:63 p. 5.

Drugim autorem, który przeciwstawił się siaiwa-siddhancie, był Somananda (Somānanda, okres twórczy ok. 900-950), autor 'Spojrzenia Śiwy' (*Śiva-dṛṣṭi*). Jego uczeń Utpaladewa (Utpaladeva, okres twórczy ok. 925-975) napisał 'Wersety o rozpoznaniu Iśwary' (*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*), gdzie rozwinął teorię metafizyczną, opierając ją na pojęciach 'światła' (*prakāśa*) i 'autorefleksji' (*vimarśa*). Autorefleksja jest tu podobnie skorelowana ze światłem jak *spanda* w systemie powyższym. Swoją pracę opierał na *Śiwasutrach* i *Śiwadryszti*. Opatrzył ją dwoma komentarzami: krótszym *Vṛtti* i dłuższym *Vivṛti-vimarśinī*. Jego idee komentował Lakszmanagupta, uczeń Utpaladewy, a następnie jego z kolei uczeń – Abhinawagupta. Komentarz Abhinawagupty pt. *Īśvara-pratyabhijñā-vṛtti-vimarśinī* jest ważnym dziełem filozofii pratjabhidżnia.

Termin *'pratyabhijñā'* oznacza identyfikację, która polega na przywołaniu obrazu tkwiącego w pamięci pod wpływem spostrzeżenia, wnioskowania lub uchwycenia wypowiedzi. Jego właściwa definicja znajduje się w ĪPV[173]. Polega na „badaniu (syntezie, *anusandhāna*) form ujawnionych i ujawniających się"[174] i jest rozpoznaniem siebie (*ātman*) jako najwyższego Iśwary. Dwivedi podaje też, jak Sajana i Madhawa rozumieją genezę nazwy kaszmirskiej szkoły

> „Każda żywa istota jest obdarzona siłą poznania i siłą działania, dlatego ma władzę (jest Iśwarą); trudnością jest jednak to, że będąc pod wpływem ogranicznika (*āvaraṇa*) stworzonego przez kategorię osnowy twórczej (*māyā*), zapomina o swym pełnym stanie władającego (*īśvara*). Jedyną rolą przekazu (*śāstra*) jest usunięcie ogranicznika spowodowanego kategorią maji tak, aby nastąpiło zidentyfikowanie samego siebie jako władającego. Ten proces identyfikacji określa się mianem *'pratyabhijñā'*"[175].
>
> „Zachodzi on poprzez moc poznania (jñāna), moc działania (kriyā) oraz dzięki krytycznej weryfikacji (apohana)"[176].

Jak to jest możliwe, wyjaśnia Abhinawagupta następująco:

> „Życie (*jīvana*) i stan sprawcy życia (*jīvana-kartṛtva*) ma naturę poznania (*jñāna*) i działania (*kriyā*), bo mówi się, że ten kto i poznaje, i działa, ten żyje. Ten i ów podmiot (*pramātṛ*) na skutek połączenia się z mocą poznania i mocą działania jest Iśwarą ('władającym') – takim określeniem należy się w odniesieniu do niego posługiwać w powszechnie uznanym przez purany i

---

[173] ĪPV 1.s. 36-38.

[174] ĪPVV 1.1.1 s. 26-37: *Pratyabhijñā ca bhāta-bhāsamāna-rāpânusaṁdhānâtmikā /*

[175] DWIVEDI 2000: 432 za B.Panditem (PANDIT 1977).

[176] DWIVEDI 2000: 432.

agamy znaczeniu; nawet gdyby [ktoś] w nieuznanym powszechnie znaczeniu [użył terminu *iśvara*], to i tak dowiedzione jest, że władanie (*aiśvarya*) w samej swej naturze polega dokładnie na posiadaniu mocy poznania i [mocy] działania w stosunku do każdego przedmiotu, gdyż one jedyne do niego doprowadzają. Nawet odnosząc to do wyimaginowanego króla, ujmując relację nieodstępowania (*vyāpti*), na tyle ktoś jest panującym, na ile jest znawcą i sprawcą, a u niepanującego stan poznającego i sprawiającego z natury jest nieobecny; dlatego, gdy uświadomi się, że 'ja' jest na całym świecie (powszechnie, *viśvatra*) poznającym i sprawiającym, osiąga się pratjabhidżnię"[177].

Trika-śāstra

Doktrynę 'triady' w nowej wersji poznajemy przede wszystkim ze 'Światła tantr' (TĀ), omawianej tu 'Istoty tantr' (TS), 'Interpretacji tantry Zwycięskiej Malini[178]' (MVV) oraz 'Wyjaśnieniu najwyższej Trójwładczyni' (PTV). Chciaż trika ma swoją dokładnie opracowaną doktrynę, polega ona przede wszystkim na praktyce rytualno-kontemplacyjno-mistycznej; w jej późniejszej wersji teoretyczne zaplecze metafizyczne i bazę terminologiczną stanowią dla niej koncepcje wypracowane przez Utpaladewę[179]. Praktyka kontemplacyjna jest w trice najważniejsza i polega na personifikacji i wizualizacji podmiotu, przedmiotu i aktu percepcji jako odpowiednio trzech form bogiń: najwyższej (*parā*), wyższo-niższej (*parâparā*) i najniższej (*aparā*). Celem jest osiągnięcie przeżycia wykroczenia ponad ten potrójny podział. Od tych trzech sfer wzięła swą nazwę: trika znaczy 'triada'. Opis tej praktyki znajduje się w TS 4. W PTV opisana jest także inna praktyka triki, polegająca na kontemplacji wyłącznie 'czystego' podmiotu, który ma postać bogini najwyższej (*Parā*), określanej imieniem 'Samotnej bohaterki' (*ekavīrā*)[180].

Doktryna przedstawiona w TĀ i TS zapoczątkowuje trzecią fazę w rozwoju triki. Stanowi mieszankę triki z elementami kaulicznymi, stąd nazywa się ją *anuttara-trika.*

---

[177] *Jīvanaṁ ca jīvana-kaṛrtvaṁ tac ca jñāna-kriyâtmakam, yo hi jānāti ca karoti ca sa jīvati – ityucyate. Tad ayaṁ pramātā jñāna-kriyā-śakti-yogād îśvara – iti vyavahartavyaḥ purāṇâdi-prasiddhêśvara-vat. Tad aprasiddhāv api sarva-viṣayâjñāna-kriyāśaktimattva-svabhāvam eva aiśvaryaṁ tan-mātrânubandhitvād eva siddham; tad api ca kalpite rājâdau tathā vyāpti-grahaṇāt, yo yāvati jñatā kartā ca sa tāvati īśvaro rājêva, anīśvarasya jñātṛ-kartṛtve svabhāva-viruddhe yataḥ, ātmā ca viśvasya jñātā kartā ca – iti siddhā pratyabhijñā.* ĪPVV 1.1.3. str. 67-68.

[178] Mālinī, o której najwięcejnajwiecej znaleźć można w PTV jest personifikacją alfabetu sanskryckiego ułożonego następująco: na ṛ ṝ ḷ ḹ tha ca dha ī ṇa u ū ba ka kha ga gh ṅ i a va bha ya ḍa ḍha ṭha jha ña ja ra ṭa pa cha la ā sa aḥ ha ṣa kṣa ma ṣa aṁ ta e ai o au da pha. (TS 13 s. 134 p.4).

[179] SANDERSON 1988: 696.

[180] SANDERSON 1988: 696.

Pierwszy etap wiąże się z tekstem agamicznym pt. *Siddha-yogeśvarī-mata* i powiązanymi z nią tekstami. Kult ten wywodzi się najprawdopodobniej z Varanasi i wiąże się z dzielnicą zwaną Siddheśvarī (*Siddhayogeśvarī*)[181]. Dominuje w niej kult powyższych trzech bogiń. Drugi etap polega na kulcie Kālī (tzw. *Kālī-trika*), gdzie pojawia się postać czwartej bogini zwanej *Kāla-saṁkarṣiṇī*, będącej mistycznym stopieniem się w jedność trzech wcześniejszych bogiń[182]. W dalszym rozwoju triki drugiego okresu pojawił się kult kręgu dwunastu postaci bogini Kali (*Kālī*), pochodzący z nurtu kramy. Czci się je w kręgu, w miejscu, gdzie wcześniej znajdowała się *Kāla-saṁkarṣiṇī*. Uosabiają one dwanaście faz aktów percepcji[183]. Kult ten znajduje swój opis w 'Tantrze pary bogini' (*Devyā-yāmala-tantra*). Ostatnim etapem triki jest tzw. *pratyabhijñā-trika* wyłożona przede wszystkim w TĀ i TS, obejmująca zarówno mistykę opartą na *Parā*, jak i kult kręgu *Kālī*. Wyłożona przez Abhinawaguptę w tych utworach oraz PTV powołuje się na trójkę tekstów pt.: *Siddha-yogeśvarī-mata*, *Nāmaka-tantra*[184] oraz *Mālinī-vijayottara-tantra*[185].

Krama-naya

Doktryna kramy, dosł. 'kolejnego następowania; cyklicznych faz' (*krama*) jest bardzo starym, niedualistycznym siaktyjskim nurtem religijnym. Podobnie jak spanda, lecz inaczej niż pozostałe systemy, wykształcone dzięki nauczycielom przybyłym spoza Kaszmiru, koncepcja kramy prawdopodobnie narodziła się w Kaszmirze[186]. Według tradycji późniejszych komentarzy jej początki wiąże się z Oddijaną (Oḍḍīyāna), w dolinie Swat, położonej ok. 300 km na północnym wschodzie od Doliny Kaszmirskiej[187].

---

[181] DYCZKOWSKI 1988: 7.

[182] Zob. TS 4. Kult Kali w Kaszmirze był różny od kultu Kali w Bengalu.

[183] Zob. SANDERSON 1988: 678.

[184] Do tej pory *Nāmaka-tantra*, wymieniona w TĀVV 1.18. jako jedna z podstawowych tantr triki, nie została zidentyfikowana. Dwivedi (DWIVEDI 2000: 430) przypuszcza, że chodzi tu nie o Namaka-tantrę, a Vamaka-tantrę (*Vāmaka-tantra*), czyli Vamakeśvara-tantrę (*Vāmakêśvara-tantra*) należącą do szkoły tradycji Tripury (*tripurā-sampradāya*). Uzasadnia to po pierwsze możliwością pomylenia *'na'* i *'va'* w piśmie siarada podczas kopiowania manuskryptu, gdyż obie spółgłoski są do siebie bardzo podobne. Po drugie tradycja tripury (dosł. 'trzech grodów') również wywodzi swą nazwę od 'triad' (*trika*), takich jak *Vāmā-Jyeṣṭhā-Raudrī*, wola-poznanie-działanie (*icchā-jñāna-kriyā*) (DWIVEDI 2000: 430). Stanowi ona także południowy odłam (*dakṣiṇâmnāya*) czterech przekazów kaulicznych, co tym bardziej uzasadnia propozycję Abhinawagupty, by włączyć ją do triady, rozumianej tu nie jako jeden system, ale synteza trzech systemów. Sanderson z kolei identyfikuje Namakatantrę z Tantrasadbhawą (*Tantra-sadbhāva*). Zob. SANDERSON 1988: 672.

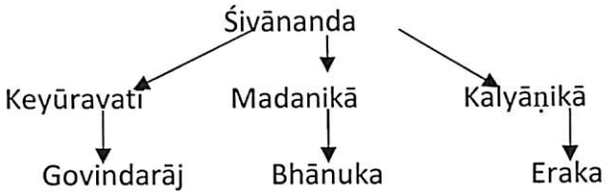
[185] Stosowane czasem wyszczególnienie okresu: 'starożytnego', 'średniowiecznego' i 'nowożytnego' w rozwoju triki odnosiło się do trzech tekstów: *Siddha-yogêśvarī-mata*, MVT oraz TĀ. Jednak MVT sama siebie wcale nie zalicza do triki i istnieją przesłanki, że napisana została w duchu dualistycznym (temu zgadnieniu poświęcił artykuł SANDERSON (1992); zob. także VASUDEVA 1997: XXX p. 1).

[186] RASTOGI 1978: 3.

[187] SANDERSON 1988: 684.

Za jej założyciela tradycja uważa Śiwanandę I (ok. 800-850)[188], chociaż przed nim zaświadczona jest krama powołująca się na Niszkrijanandanathę (Niṣkriyânanda-nātha, ok. 725-775)[189] i jeszcze wcześniejszych: Watulanathę (Vātulanātha, ok. 675-725)[190], Gandhamadanę (Gandhamādana, ok. 700-750)[191] i kilku innych. Jednak nauka Śiwanandy poprzez uczennice i uczniów rozprzestrzeniła się w Indiach, a przede wszystkim dzięki Maheśwarananandzie (ok. 1175-1225) osiągnęła duże uznanie w Indiach Południowych.

Tradycja przedstawia się następująco:



Kaszmirczyk Somananda, twórca omówionej już szkoły 'rozpoznania' (*pratjabhijñā*), kontynuuje tradycję Gowindaradży, a Dżajaratha (Jayaratha, XIII w.) – linię Bhanuki.

Po Dżajaratsze i Maheśwarananandzie w XIII w. tradycja ta utraciła znaczenie. Ożywiła się dopiero w XVII-XVIII w. dzięki działalności takich nauczycieli, jak Śitakantha (Śītakaṇṭha) i Śiwopadhjaja (Śivôpādhyāya). Po nich znów poszła w zapomnienie albo też skupiła się wokół wąskiej grupy ludzi[192].

Do tantr związanych z kramą należą: *Jayadratha-yāmala*, *Ciñcini-mata-sāra-samuccaya*, *Devī-pañcaśataka* oraz *Krama-sadbhāva*. Podstawowym jej tekstem jest utwór 'Światło wielkich rozważań' (*Mahānaya-prakāśa*)[193]. Największy wkład do teorii kramy wnieśli Abhinawagupta i jego uczeń Kszemaradża, którzy nadali jej analityczną postać[194]. Kszemaradża pozostawał pod tak wielkim wpływem kramy, że nawet doktrynę wibracji (*spanda*) ujmuje w jej kontekście[195]. Do utworów Abhinawagupty najlepiej przedstawiających koncepcje kramy należą: TĀ, *Krama-stotra*, *Prakaraṇa-stotra* oraz TS. 'Środek mocy' (*śāktôpāya*) opisany w czwartym rozdziale TS jest

---

[188] RASTOGI 1976: 104.

[189] Niszkrijanandanatha jest autorem ważnego dzieła pt.: 'Pięćset strof' (*Pañcaśatikā*) i założycielem tradycji zwanej *cummā* (*cummā-saṁpradāya*). Zob. RASTOGI 1978: 5, 101,104, RASTOGI 2002: 5.

[190] RASTOGI 1978: 100. Vātulanātha jest pierwszym przedstawicielem tzw. szkoły *sāhasa* i autorem dzieła pt. *Vātulanātha-sūtra*.

[191] RASTOGI 1978: 101.

[192] RASTOGI 2002: 5.

[193] Podstawowy tekst nurtu *kālī-kula-krama*, anonimowy lub przypisywany Śitikanthsze. Wyd. KSTS Srinagar 1918.

[194] RASTOGI 2002: 5.

[195] RASTOGI 2002: 5.

skondensowanym wykładem doktryny kramy, podobnie jak 'środek Siambhu (Śiwy)' (*śāmbhavôpāya*) opisany w rozdziale trzecim przedstawia koncepcję kauli. Do dzieł reprezentujących kramę należą także dwa dzieła Maheświaranandy: MM i MMP.

W kaszmirskich tekstach niedualistycznego siwaizmu tradycję tę określa się także jako 'rozważanie kolejności' (*krama-naya*), 'rozważanie tego, co następne' (*auttara-naya*) oraz 'rozważanie następowania ku najwyższemu celowi' (*mahârtha-naya*).

Krama uważa nie Śiwę, lecz moc-Siakti za domunujący aspekt najwyższej świadomości. Jest zatem typowym nurtem siaktyjskim, czyli tantrycznym. W doktrynie swej mówi o niedualistyczno-dualistycznym charakterze rzeczywistości na poziomie przed osiągnięciem duchowego spełnienia[196]. Ideałem samospełnienia jest tutaj osiągnięcie jednoczesności (syntezy) doznania i wyzwolenia (*bhoga-mokṣa-sāmarasya*)[197]. Proces prowadzący do jednoczesności (*sāmarasya*) zachodzi przez praktykę jogi rozumianej jako połączenie przeciwieństw. 'Jednoczesność doświadczania' to doskonała jedność Śiwy i jego Siakti (mocy).

Najwyższą rzeczywistość (*parama-sat*) wyobraża się tutaj w postaci Kali (*Kālī*) – bogini Czasu, ściśle zresztą kojarzonej z pojęciem 'kolejnego następstwa czasowego' (*krama*)[198]. Praktyka kramy ma służyć stopniowej sublimacji konstrukcji myślowych (wyobrażeń, *vikalpa-saṁskāra*)[199].

W systemie kramy do pełni (*pūrṇatā*) dociera się stopniowo według opisanego procesu, inaczej niż w kauli, która jest *a-krama*, tzn. brak w niej jakiejkolwiek kolejności[200]. Z tego punktu widzenia krama jest stopniem na drodze do kauli.

Kaula

Najlepiej oddaje pogląd kauliczny Abhinawagupta w Tantaloce i trzecim rozdziale Tantrasary. Opisuje kauliczną interpretację mowy, uzasadniającą oddziaływanie mantr (zaklęć) poprzez połączenie głosek alfabetu z poszczególnymi pierwiastkami rzeczywistości (*tattva*). Głoski – wewnętrzne refleksje (*parāmarśa*) kategorii rzeczywistości są powiązanym 'rodem, 'całością' 'wszystkim' (*kula*), a zawarta wszędzie głoska ***a*** jest anuttarą (*anuttara*) czyli czymś nieprzewyższonym i nie mającym odpowiednika i zwie się w systemie kauli *'a-kula'*, co tłumaczyłoby się jako 'niezwiązany w rodzie' lub 'ponad-całość'.

---

[196] RASTOGI 2002: 5.

[197] MMP s. 137 na podstawie RASTOGI 2002: 6.

„Zaprawdę, tym, co wyróżnia tę doktrynę od innych jest jednoczesność dwojakiego doświadczania: doznania i wyzwolenia".

Etad eva hyasya darśanasya vaiśiṣṭyaṁ yad bhoga-mokṣa-dvitayânubhūti-sāmarasyaṁ nāma. (MMP s. 137).

[198] RASTOGI 2002: 5.

[199] RASTOGI 2002: 5.

[200] RASTOGI 2002: 6.

Za podstawowe teksty kauli kaszmirskiej można uznać nastepujące: *Siddha-yogeśvarī-mata-tantra*, *Rudra-yāmala-tantra*, *Kulârṇava-tantra*, *Jñānârṇava-tantra*, *Nityā-ṣoḍāśikârṇava*, *Svacchanda-tantra*, *Netra-tantra*, *Tantrarāja-tantra* oraz *Kālī-kula*. Są one jednocześnie kanonicznymi tekstami innych szkół, w których obrębie rozwijały się nurty kauliczne.

Według Rastogiego kaula nie posiada jednej wyraźnej historii ani linii przekazu pism (*grantha-paramparā*) i może być obecna we wszystkich tradycjach (*sampradāya*)[201]. Twierdzi on ponadto, że teksty, w których tytułach znajdujemy słowo *'kula'*, takie jak 'Tantra oceanu Kuli' (*Kulârṇava-tantra*), 'Tantra Śiwy unoszącego się ponad kulę' (*Kulôḍḍīśa-tantra*), 'Tantra klejnotu korony kuli' (*Kula-cūḍāmaṇi-tantra*) czy 'Tantra girlandy klejnotów kuli' (*Kula-ratna-mālā*) nie zawierają żadnych istotnych doktryn kaulicznych[202]. Kauliczna metoda dążenia do doskonałości (*sādhana*) jest w jednakowym stopniu powszechna u praktykujących siwaitów, jak i siaktów[203]. Dlatego też o jej rozwoju można mówić zarówno z punktu widzenia siwaickiego, jak i siaktyjskiego. Z drugiej strony Dwivedi, powołując się na kilka tekstów źródłowych, m.in. na pochwałę (*stuti*) 'Macchandy' na początku TĀ i autorytet Dżajarathy, dobitnie stwierdza, że kaula ma tradycję, której początki wiążą się z postacią Matsjendranathy (Matsyentranātha, inaczej: Mīnanātha, w prakrycie: Macchanda, prawdopodobie V-VI w.)[204]. Miał on przekazać w miejscowości Kāmarūpa (Kāmākhya, Assam) tę tajemną naukę sześciu uczniom pochodzącym z odrębnych królewskich rodów, związanym z tradycjami siaktyjsko-siwaickimi oraz buddyjską. Ich imiona to: Ananda (Ānanda), Awali (Āvali), Bodhi, Prabhu oraz Jogi (Yogī)[205]. Tworzą oni linię przekazu zwaną *ovallī*. Mniej więcej w tym okresie elementy kauliczne przedostały się do buddyzmu[206], a także narodziła się tradycja nathów i siddhów, powołująca się na Matsjentranathę i tradycję owalli.

Niektórzy przypisują Matsjendranatsze autorstwo ważnego tekstu kaulicznego, jakim jest 'Ustalenie wiedzy kaulicznej' (*Kaula-jñāna-nirṇaya*), a także wielu innych[207]. Jednak, jak stwierdza Dwivedi, Abhinawagupta w TĀ wymienia długą listę innych nauczycieli (autorów) tejże tradycji[208], a sama *Kaula-jñāna-nirṇaya* wspiera się tekstami takimi jak: *Pañca-pañcāsikā*, *Kula-pañcāśikā*, *Kula-sāgara*, *Bhairavôdyāna*,

---

[201] RASTOGI 2002: 7..

[202] RASTOGI 2002: 7.

[203] RASTOGI 2002: 7.

[204] Zob. DWIVEDI 2000: 521-523. Na s. 522 przedstwił zasadne argumenty takiego datowania Matsjendranathy.

[205] TĀ 29.36. Zob. DWIVEDI 2000: 523.

[206] DWIVEDI 2000: 524.

[207] Np. Prabodhachandra Bagchi (zob. DWIVEDI 2000: 522).

[208] DWIVEDI 2000: 523.

Candra-kaula, *Siddhâmṛta*, *Ūrmi-kaula*, *Kaula-sadbhāva* innymi, 'kanonicznymi' dla tego nurtu[209].

Sanderson z kolei stwierdza, że kaula siwaicka zrodziła się w obrębie triki (tzw. *kaula-trika*). Według niego zaoferowała doświadczenia mistyczne i substytut intensywnej praktyki kapalików ('noszących czaszkę') tym inicjowanym, którzy nie mogli zostać wtajemniczeni ze względu na prowadzone życie rodzinne[210].

Słowo *'kula'* znaczy 'całość', 'wszelki ród', 'jednoczesność' i konotuje przekroczenie sekwencji czasowej charakteryzującej stopniową przemianę świadomości w procesie kramy. Termin *'kaula'* z kolei jest derywatem od słowa *'kula'* i oznacza doktrynę mówiącą o *kuli*, a także osobę dążącą do ideału *kuli* (choć bardziej jednoznacznie nazywa się taką osobę kauliką – *kaulika*). Doktryna ta nie kwestionuje żadnego poglądu ani żadnej praktyki. W odróżnieniu od kramy, w której do pełni dochodzi się stopniowo, ideą kauli jest natychmiastowe, bezpośrednie samopoznanie[211]. Z tego punktu widzenia stanowi ona kulminację rozwoju kramy. Jest także sercem kultu triki – 'reformą kultu jogiń'[212] w tradycji kapalików ('noszących czaszkę'), połączeniem kultów siakyjskich z siwaickimi. Dominuje w niej idea 'kompletności' (*samastya*)[213]. Wszystko traktowane jest jak część jednej całości (*kula*), zarazem sama w sobie pełna. Kaula nie wskazuje na zatracenie własnej indywidualności, gdyż według niej, nawet 'najdrobniejszy atom'[214] jest kompletny (*kula*), należąc do kompletnej szerszej jedności (*mahā-kula*)[215].

Kauliczni siwaici do trzydziestu sześciu kategorii dodali trzydziestą siódmą 'kategorię wszystkiego' (*kula-tattva*), reprezentującą 'niemające odpowiednika, nieprzewyższone' (*anuttara*); siaktowie z kolei nazwali dodatkową kategorię 'punktem zderzenia' (*saṁghaṭṭa*) władcy i władczyni kuli (*kulêśvara* i *kulêśvarī*).

Kluczowymi terminami systemu kauli są: *kula*, *a-kula*, *kaulikī-śakti* (jako synonim *kuṇḍalinī*) oraz *kaulikī siddhi*. Według Abhinawagupty *kula* jest mocą (*śakti*), zdolnością (*sāmarthya*), skierowaniem ku górze (*ūrdhvatā*), swobodą (*svātantrya*), energią (*ojas*), potencją (*vīrya*), kondensacją (*piṇḍa*), wewnętrznym uświadamianiem (*saṁvit*) itd. najwyższego Śiwy, jest sumą nieskończonych promieni Bhairawy, ostateczną rzeczywistością, z której pochodzi wszystko i na której wszystko spoczywa. Wyobrażony 'pan kuli' (*kulêśvara*) jest bytową kategorią transcendentną: 'ponad-wszystkim', a *kuleśvarī* – zdolnością wszystkiego. Z punktu ich zderzenia (*saṁghaṭṭa*) powstaje forma stworzenia (*visarga-rūpatā*), która ulega ekspansji (*vistāra*) jako świat

---

[209] DWIVEDI 2000: 523.

[210] SANDERSON 1988: 682.

[211] RASTOGI 2002: 7.

[212] Tak ujmuje ją Sanderson (SANDERSON 1988: 679).

[213] RASTOGI 2002: 7.

[214] *Aṇu* to najmniejszy element materii i życia (zob. pełną definicję w TS 8).

[215] RASTOGI 2002: 7.

w postaci desygnatu i desygnującego (*vācya-vācaka*), składający się z pięćdziesięciu głosek-refleksji (*āmarśa*). Moc stwarzania (*visarga-śakti*) w różnych kontekstach określa się czasem jako głoskę-matkę (*matṛkā*), alfabet *mālinī*, 'transcendentną moc' (*parā-śakti*) lub 'ciągnącą czas' (*kāla-karṣiṇī*). W procesie jogi nazywa się ją 'zwiniętą w pierścień' (*kuṇḍalinī*). Zawsze ma ona naturę wibracji (*spanda*) i jest czynnikiem powodującym, że 'pierwiastek wszystkiego ulega ekspansji'[216]. Jest rozszerzaniem się szczęścia doskonałej pełni (*pūrṇatā*).

Najważniejszym elementem praktyki kaulicznej, jest opisana w TĀ 19 i TS 22 tajemna, kauliczna 'ofiara całości' (*kula-yāga*) zwana inaczej 'pierwotną ofiarą (*ādi-yāga*), będąca kulminacją wielu różnych tradycji tantrycznych. Jej ezoteryczny obrzęd zwany *kula-prakriyā*, dostępny jedynie wtajemniczonym 'bohaterom' (*vīra*), przeciwstawiony zostaje obrzędowi tantrycznemu (*tantra-prakriyā*).

Nieodłącznymi elementami praktyki kaulicznej jest także *kuṇḍalinī-yoga*[217]. W celu osiągnięcia 'połączenia przeciwieństw' w obrzędzie kaulicznym używa się 'zakazanych substancji'(*niṣiddha-padārtha*)[218]. Aby osiągnąć stan 'tego-który-nie-ma-odpowiednika' (nieprzewyższonego, *anuttara*) albo 'zderzenia' (*saṁghaṭṭa*) w postaci połączenia Śiwy i jego Mocy (*śakti*) stosuje się też piątkę M (*pañca-makāra*): 'wino' (*madya*), 'mięso' (*māṁsa*), 'rybę' (*matsya*), 'ziarno' (*mudrā*) oraz 'zespolenie' (*maithuna*)[219]. Ich symboliczne znaczenie wyjaśniają pisma Agamy[220] następująco:

> „Kto strumień księżycowego nektaru (*soma*),
> który wypływa z 'otworu brahmy'[221]
> spijając, szczęściem się napełnia, o pięknolica[222],
> ten jest adeptem [na drodze] wina (*madya-sādhaka*)".
>
> „O Rozkoszująca się smakami!
> Głoska *ma* oznacza 'język';
> kto jego częściami[223], o bogini,
> stale się żywi, ten jest adeptem [na drodze] mięsa (*māṁsa-sādhaka*)".
>
> „Pomiędzy Gangą i Jamuną
> stale dwie ryby pływają;
> kto żywi się tymi rybami,

---

[216] RASTOGI 2002: 10.

[217] Studia porównawcze tekstów siwaickich o Kundalini przeprowadziła SILBURN 1983.

[218] RASTOGI 2002: 9.

[219] RASTOGI 2009: 9.

[220] Prawdopodobnie KT, omawiane w KAVIRAJ 1990: 60.

[221] *Brahma-randhra*, miejsce lokowane w okolicy ciemiączka.

[222] Śiwa tak zwraca się do Parwati.

[223] Czyli słowami, tzn. przestrzega ślubu milczenia (KAVIRAJ 1990: 60).

ten się staje 'adeptem [na drodze] ryby' (*matsya-sādhaka*)"[224].

„W wielkim lotosie tysiącpłatkowym[225] znajduje się słupek,
którego ziarenka pyłku znaczą.
Tam, o pani bogów, jest jaźń podobna do rtęci;
do kogo wiedza o niej przychodzi w tamtym miejscu –
ten jest adeptem [na drodze] ziarna (*mudrā-sādhaka*)".

„Zespolenie to to, co rzeczą jest najwyższą (*parama-tattva*) –
przyczyną stworzenia, trwania i zagłady;
z zespolenia rodzi się spełnienie (*siddhi*) –
trudno osiągalne poznanie Brahmana".

Praktyki tego ezoterycznego nurtu, kryjącego się za mylącą symboliką, odstraszającą niepowołanych, można podzielić ze względu na przedmiot, którego używa się jako punktu odniesienia (*sthāna*). Są nimi: rzecz zewnętrzna (*bāhya*), moc (energia, *śakti*), złączenie w parę (*yāmala*), ciało (*deha*), energia życiowa (*prāṇa*) oraz świadomość (*buddhi, saṁvit*). W nich wykonuje się przepisaną praktykę kontemplacyjną[226]. Abhinawagupta podkreśla rolę wstrzemięźliwości seksualnej (*brahma-cārya*), której należy wówczas przestrzegać[227]. Na początku rozdziału mówiącym o tajemnym obrzędzie kaulicznym (*kulayāga*, TS 22 s.198) zwanym 'pierwotną ofiarą' (*ādi-yāga*) przytacza następujące zwrotki z dzieła pt. 'Rozprzestrzenianie się jogi' (*Yoga-saṁcāra*):

„Brahman jest radością (*ānanda*) w tym ciele,
rozmieszczonym w trojakim porządku[228];
ci, którzy dyscypliny brahmana (=celibatu) nie przestrzegają,
jako że się [go] wyrzekają, radości doświadczać nie mogą".

„Ci, którzy radości nie mają,
ci, którzy sztuczną strawę spożywają,
idą do piekła strasznego, kapłani ofiary kręgu –
niech więc stan powyższy pielęgnuje"[229].

---

[224] Przepływ powietrza przez prawą dziurkę od nosa nazywa się Gangą, a lewą – Jamuną. Dwie ryby to wdech i wydech. Jedzenie ryby oznacza praktyki oddechowe (*prāṇâyāma*) (KAVIRAJ 1990: 60).

[225] Dosł. 'tysiącpromiennym' (*sahasrâra*), lokowanym w górnej części głowy.

[226] TS 22.

[227] TS 22.

[228] Sformułowanie niejasne. TS 22. p. 1 komentuje:

„Dwa są w nim wspomagające, inny (trzeci) – jest owocem, mający naturę jego samego".

upakāri dvayaṁ tatra phalam anyat tadātmakam.

[229] TS 22 s.198.

ānandaṁ brahma tad dehe tridhaûṣṭyântya-vyavasthitam /

Do radości w poglądzie kaulicznym przykłada się szczególną wagę, stąd nawet Abhinawagupta mówi, że tradycja kauliczna naucza 'łączenia się ze szczęściem' (*ānanda-yoga*). Przeżywa się wiele stopni intensywności radości na różnych etapach ćwiczenia, aby w końcu dotrzeć do najwyższej, zwanej 'szczęściem świata ożywionego (*jagad-ānanda*). Kolejność ich doświadczania w procesie kaulicznym opisana została w trzecim rozdziale Tantrasary.

---

abrahma-cāriṇas tasya tyāgād ānanda-varjitāḥ //
ānanda-kṛtrimâhāra-varjaṁ cakrasya yājakāḥ /
dvaye'pi narake ghore tasmād enāṁ sthitiṁ bhajet //

III Wybrane kwestie filozoficzne siwaizmu kaszmirskiego.

Według filozofii pratjabhidżnia celem ludzkiego życia jest 'rozpoznanie' (identyfikacja, *pratyabhijñā*) wszystkiego w swej pełni (w obiektywnej całości) i w sposób pełny (*pūrṇa*), tzn. za pomocą wszystkich kryteriów poznawczych. W tym nurcie Abhinawagupta zbudował system 'gnozy', powołujący się na tradycję agamiczną, dokonując jej syntezy, ale obierając jeden z jej tekstów jako podstawowy: 'Tantrę zwycięstwa Malini' (MVT)[230]. Na niej opiera się uporządkowanie wykładu według tzw. *upāya*, czyli środków prowadzących do stanu pełni. System ontologiczny rozwijany jest w duchu teistycznej sankhji, której liczbę kategorii rzeczywistości (*tattva*) rozszerza się do trzydziestu sześciu. Koncepcja Iśwary, który dodany został jako kategoria ponad puruszą, pokrewna jest klasycznej jodze. Dusza i jej relacja z Iśwarą wygląda podobnie jak w niedualistycznej wedancie. Teoria maji jako 'dwoistości' jest rozwinięciem wedanty. Filozofia języka, zajmująca ważne miejsce we wszystkich niemal dziełach kaszmirskiego myśliciela, jest kontynuacją kilkusetletniej polemiki między buddyjskimi logikami i hinduskimi teoretykami języka. Zasadza się na utożsamieniu buddyjskiej świadomości (*saṁvit*) z mową, zgodnie z tradycją gramatyków z Bhartryharim na czele. Metodologia teorii poznania wzoruje się całkowicie na buddyjskich logikach (zwłaszcza Dharamakirtim i Dharmottarze). Ogólna metoda dialektyki trzyma się zasad szesnastu kategorii njaji[231]: zaczyna się od przedstawienia tezy (*uddeśa*), potem podaje definicję (*lakṣaṇa*), którą następnie poddaje weryfikacji (*parīkṣā*)[232]. Zgodnie z poglądem Kaviraja filozofia ta rozwijała się na tle buddyjskiej koncepcji pustki (*śūnya-vāda*) i wedantycznej koncepcji maji (*māya-vāda*), które przemieniła w system realistyczny.

Pełnia i jej dwa aspekty: prakāśa i vimarśa

Pierwszym, niekwestionowanym założeniem jest powszechne, niepodzielne 'światło' (*akhaṇḍa-prakāśa*). Termin ten dotyczy nie tyle obiektywnego światła, jakie widzimy, ale substancji składającej się na 'byt' (*sat*); jest także czymś, czego przyrodzoną, nigdy nieodstępującą naturą jest *vimarśa* – refleksyjne czucie, będące

---

[230] Dotyczacej koncepcji mowy. *Mālinī* to szczególny układ sanskryckiego alfabetu (dosł. '[bogini] nosząca girlandę [głosek]').

[231] LAWRENCE 2003: 1.

[232] TĀ 1.277:

> Oto ta bogini-świadomość, mająca postać wszelkiej nauki,
> oddycha ze swej natury trzema: tezą i pozostałymi.
>
> *itthaṁ saṁvid iyaṁ devī svabhāvād eva sarvadā /*
> *uddeśâdi-traya-prāṇā sarvaśāstra-svarūpiṇī //*

dynamicznym ujawnianiem się tegoż światła i mające naturę mowy. Ujawnianie przedmiotów przez świadomość w siwaizmie kaszmirskim leży w samej naturze obiektywnego świata. 'Światło' odpowiada pojęciu bytu (*sat*), a czująca refleksja (*vimarśa*) jest jego aspektem poznawczym. Jest wszelkim czuciem, jakie znajduje się w świecie. Oba są wzajemnie na siebie nakierowane. W doktrynie siwaickiej są identyczne w tym sensie, że *prakāśa*, czyli 'byt' przejawia się jako *vimarśa*, czyli w poznaniu i czuciu, a *vimarśa*, czyli poznanie i czucie, ma swój wymiar bytowy, czyli w istocie jest tym samym, co *prakaśa*.

Ponieważ światło ma naturę refleksyjnego czucia, zachodzi tutaj niekończąca się gra odbić, refleksji i kolejno rodzących się rzeczy. Różnorodność tak świata zjawiskowego, jak i doznań i ich przemian, polega na ciągu odzwierciedleń. Metafora świata jako światła odbijającego się we własnym zwierciadle czującej refleksji została rozszerzona na dźwięk, który 'odbijając się' jak echo, tworzy grę słów i znaczeń[233]. Oba – *prakāśa* i *vimarśa*, traktowane łącznie jako para (*yāmala*) w obrębie jedności (*aikya*), stanowią dwa najistotniejsze komponenty wszechrzeczy, składające się na Pełnię (*pūrṇatā*). Uświadomienie sobie ich jednoczesności i nierozłączności (*aikya*, *sāmarasya*) jest 'rozpoznaniem' (*pratyabhijñā*) i pełnią szczęścia.

Para skorelowanych pojęć *prakāśa* i *vimarśa* (lub *avamarśa*) pojawiła się po raz pierwszy u Bhartryhariego w utworze pt. *Vākya-padīya* ('O zdaniach i wyrazach')[234]. Abhinawagupta przejął je prawdopodobnie od Somanandy i Utpaladewy, którzy w oparciu o koncepcje wypracowane przez Bhartryhariego, włączyli się w trwającą od kilkuset lat polemikę miedzy logikami buddyjskimi a gramatykami odnośnie natury świadomości i poznania. Bhartryhari ukazuje buddyjską absolutną świadomość (*saṁvit*) jako formę mowy: wyodrębnia się w niej podmiot (świadomość poznająca) i przedmiot, identycznie jak w mowie słowo i jego znaczenie. Wygląda na to, że siwaicka koncepcja prakasi i wimarsi jest rozwinięciem gramatycznej teorii języka, wkraczającej w dziedzinę teorii poznania i ontologię. Jej dalszym rozwinięciem jest siambhawopaja, której punktem wyjścia jest twierdzenie o 'wzorcu i odbiciu' (*bimba-pratibimba-vāda*): wszelkie wrażenia są jedynie odzwierciedleniem 'czegoś' w 'przestrzeni rozumienia' (*bodha-gagana*). Rozumienie to ma naturę wewnętrznego 'ujmowania w słowa' lub 'rozbrzmiewania słowa' (*śabdana*).

Na podstawach stworzonych przez logików buddyjskich, gramatyków i poprzedników ze szkoły pratjabhidżnia Abhinawagupta przechodzi do rozważań nad charakterem elementarnych cząstek znaczących języka, jakim są głoski alfabetu. Nazywa się je 'głoskami-refleksjami' (*parāmarśa*), gdyż to one tworzą błyski rozumienia w trakcie aktów kognitywnych. Składają się one na przedstawienia werbalne (pojęcia, *vikalpa*)[235]. Środek Śiwy (*Śāmbhavôpāya*), opisany w drugim rozdziale TS polega na jasnym uświadamianiu sobie zasady, która kieruje powstawaniem pojęć, czyli polega

---

[233] Zob. KAUL (A): 5-6.

[234] VP 1.124.

[235] W tłumaczeniu TS termin *vikalpa* oddaję przez 'wyobrażenie'.

na kontemplacji głosek-refleksji odzwierciedlających naturę rzeczywistości. Ma to doprowadzić do stanu zaniku pojęć i w konsekwencji do poznania bezpośredniego, czyli takiego, w którym rzeczywistość ukazuje się jako nieróżna od własnego 'ja', samooczywista.

Kryteria poznawcze i teoria nauki

W dziele Bhartryhariego szukać należy źródeł jednej z ważniejszych teorii Abhinawagupty, w której wyniósł agamę, czyli wiarygodny przekaz, ponad wszystkie inne kryteria poznawcze (*pramāṇa*[236], w TĀ również *māna*)[237]. Tradycyjnie dyskutowane w różnych szkołach filozoficznych kryteria poznawcze przez Abhinawaguptę określone zostały jako zewnętrzne (*bāhya*). Według niego same w sobie nie stanowią o miarodajności poznania. Spełniają jedynie pewne funkcje społeczne. Prawdziwe poznanie rodzi się w wyniku intuicyjnego uchwycenia natury rzeczy[238] na bazie wcześniejszego poznania, które jest aprioryczne i ma naturę werbalną. W przeciwieństwie do zwykłego poznania opartego na zewnętrznych kryteriach nauka zawarta w pismach (*śāstra*) polega na „głębokim zastanawianiu się (*vimarśana*) nad znajdującą się w świecie każdą rzeczą i rozmaitością jej działań (*karma*), skutków (*phala*) i powiązań (*sambandha*)"[239]. Rolą przekazu werbalnego (*āgama*) z kolei jest wzbudzenie subtelnego rozumowania (*tarka, āmarśana*), dzięki któremu dociera się do wewnętrznej intuicyjnej percepcji (*saṁvitti*) zwanej inaczej rozpoznaniem (*pratyabhijñā*). Owo ostateczne, wewnętrzne uświadomienie, docierające do istoty rzeczy „polega na wewnętrznym odczuciu (*vimarśa*), a wewnętrzne odczucie na [wewnętrznym] ujęciu słownym (*śabdana*)"[240].

Na poziomie zewnętrznym przekaz werbalny przejęty od rodziców i innych autorytetów zostaje potwierdzony przez wnioskowanie (*anumāna*) polegające na zgodności (pozytywnej relacji nieodstępowania, *anvaya*) i przeciwieństwie (negatywnej relacji nieodstępowania, *vyatireka*), a następnie przez percepcję zmysłową (*pratyakṣa*). W samym efekcie końcowym procesu obecne są wewnętrzne ślady wszystkich trzech kryteriów.

Chociaż Abhinawagupta, podobnie jak to się czyni się w sankhji i jodze, uwzględnia owe trzy kryteria, dopuszcza także istnienie innych, traktowanych podobnie jak

---

[236] *Pramāṇa* (*pra* + *mā* 'odmierzać': pierwsza miara, wzorzec poznawczy) – prawidłowo przebiegający proces, prowadzący do prawdziwego poznania.

[237] Zagadnienie to poruszone zostało przez Visuvalingam na międzynarodowej konferencji Abhinavagupta's Contribution to Indian Culture w Varanasi w 1981 roku. Konspekt wystąpienia dostępny jest na stronie www.svabhinava.org/abhinava/abhIntro-superframe.php. Ponadto zob. LAWRENCE 2003.

[238] Podobnie zresztą jak Dharmottara.

[239] TS 21. Definicję Agamy formułuje IPV: 2.3.1-2, 2: 84-85.

[240] TS 21.

pratjaksza i anumana jako 'zewnętrzne'. Świadczyć o tym może słowo *ādi* 'i inne' w TĀ 35.8a.

> „[Jasność umysłu – *cetaḥ-prasāda*] nie rodzi się dzięki spełnieniu zewnętrznych kryteriów poznawczych, takich jak percepcja, wnioskowanie i inne"[241]

W obu przypadkach – w nauce i zwykłym poznaniu, *āgama* jest pierwszym i najważniejszym kryterium. Jako tradycja pism stanowi wyraz najwyższej mowy Śiwy, jest rozpoznaniem samego siebie, wrodzonym i apriorycznym aspektem poznania[242]. Prezentowane przez Abhinawę dwie definicje agamy[243] odzwierciedlają jej aspekt wrodzony i zewnętrzno-kulturowy. Jej oparciem jest tzw. *prasiddhi*, które interpretuje się także na obu płaszczyznach jako: a) dowód *a-priori*[244] b) rozpowszechnione przekonanie[245]. Poniżej przedstwię, jak Abhinawagupta widzi społeczną rolę agamy jako przekazu słownego opartego na prasiddhi.

> „Tymczasem tutaj [na świecie] przekazem słownym (*āgama*) jest owa odwieczna komunikacja (*vyavahāra*)[246], która rozważa to, co się powszechnie uznało za pewne (*prasiddhi*)"[247].

> „To, co się powszechnie uznało, za pewne z kolei jest przekonaniem (*pratīti*), które się rodzi z niesprzeczności (*avigāna*) i polega na ujęciu w słowa (*śabdana*); ma naturę samego poznającego (*mātṛ*), wobec którego nie ma się żadnej wątpliwości, gdyż jest samooczywisty (*svakṛta*); jest on wszechpoznającym Śiwą"[248].

Inne szkoły, jak stwierdza Dżajaratha, zwłaszcza epistemiczno-logiczna (*nyāya*), wyrażą pogląd, że ludzie postępują zgodnie z wynikiem wnioskowania wprost (*anvaya*) lub odwrotnego (*vyatireka*). Abhinawagupta zaprzeczy:

> „Wnioskowanie przez uchwycenie pozytywnej (*anvaya*) i negatywnej relacji nieodstępowania (*vyatireka*) istnieje dzięki temu, co się powszechnie uznało za pewne. Gdyby zasadzało się

---

[241] TĀ 35.8a : [*cetaḥ-prasādo'pi*] *na pratyakṣânumânâdi-bāhya-māna-prasādajaḥ* /

[242] LAWRENCE 2003: & 2.

[243] IPV, 2.3.1-2, 2:84-85 i TĀ 35.1b-2a.

[244] Zgodnie z etymologią: prefiks *pra* 'wpierw' + *siddhi* dowód.

[245] Zgodnie z najczęstszym znaczeniem tego słowa. Szczegóły zob. LAWRENCE 2003.

[246] Termin *vyavahāra* tłumaczę zgodnie z definicją:

śabda-prayogaḥ vyavahāraḥ 'użycie słowa to *vyavahāra*'.

[247] TĀ 35.1b-2a.

[248] TĀ 35.20.

samo na sobie, jakże mogłyby funkcjonować pośród licznych [indywidualnych] osób?"[249]

Abhinawagupta posuwa się dalej: powszechne uznanie jest koniecznym warunkiem nie tylko wnioskowania, ale i percepcji[250].

> „Nawet percepcja, do której dochodzi na skutek [zespołu, *sāmagrī*] konkretnych [elementów] takich jak wzrok, podmiot [postrzegający] (*ātma*), światło lampy (*dīpa*), przedmiot [postrzeżenia] itd. wymaga u swej podstawy tego powszechnego uznania, że [przedmiot] jest taki [a taki][251].

Powszechne uznanie, którego treścią jest, że przedmiot jest taki a taki, polega, jak komentuje Dżajaratha, na zreflektowaniu (*avamarśa*) takiej a nie innej postaci (*tād-rūpyâvamarśa*) i twierdzi on, że bez niej poznanie nie nastąpi, gdyż nie zajdzie pobudzenie (*preraṇā*) zmysłu[252]. Twierdzenie to jest jednoznacznym uznaniem apriorycznośći poznania zmysłowego, następnie zilustrowanym przez Abhinawaguptę przykładem wskazującym na negatywną relację nieodstępowania (*vyatireka-vyāpti*):

> „Otoczone zewsząd [przedmiotami] nowonarodzone dziecko, choć głodne i samotne, co może zrobić? Co wziąć? Na co popatrzeć? I gdzie się skierować?"[253]

Sugeruje się tutaj, że dopiero po otrzymaniu instrukcji z zewnątrz możliwe jest poznanie. Pojawiają się teraz zarzuty, które wytkną nietrafność analogii: sytuację opisaną w przykładzie można wytłumaczyć inaczej (jest ona *anyathā-siddha* – dowiedziona w inny sposób)[254]. Np. można stwierdzić, że dziecko sięgnie po cokolwiek i, jeśli doświadczy zaspokojenia, nauczy się, że daną rzecz należy przyjąć:

> „Zakwestionujmy to, mówiąc, że nawet pośród setki porozrzucanych przedmiotów po spojrzeniu na coś, albo powąchaniu czegoś, albo dotknięciu, gdy umysł (*cetas*) nabiera jasności (*prasāda*) w odniesieniu do tej rzeczy, od razu tę rzecz przyjmuje. A tak dzieje się przy wnioskowaniu ujmującym pozytywną i negatywną relację nieodstępowania"[255].

Odpowiedź:

---

[249] TĀ 35.2b-3a. Twierdzenie przypomina argument prywatnego języka Wittgensteina.

[250] TĀV 35.3a.

[251] TĀ 35.3b-4a.

[252] TĀV 35.3b-4a.

[253] TĀ 35.4b-5a.

[254] Zob. TĀV 35.4b-5a.

[255] TĀ 35.5b-6.

> „Zgoda, ale nawet jasność umysłu, która odnosi się do cechy wyróżniającej przedmiot, jest również wyobrażana (*parikalpita*) jako wewnętrzna refleksja (*vimarśa*), mająca postać uprzedniej dyspozycji (*vāsanā*), a nie rodzi się dzięki zaspokojeniu (*prasāda*) kryteriów poznawczych: percepcji, wnioskowania etc.".
>
> „Jest ona zasilana uprzednią dyspozycją, a nie jest jedynie intuicją (*pratibhā*); wszak dziecko nie chce nazywać dzbanem [piersi swojej matki]".
>
> „A gdyby nawet nie była samą intuicją, ale polegała na uprzedniej skłonności, dziecko nie miałoby ochoty używać słowa 'ziemia'".
>
> „I skoro nawet [jasność umysłu] zasilana jest wcześniejszą dyspozycją, to owa dyspozycja jest wewnętrzną refleksją; skoro przejęta została na początku, jest ona pierwszym, powszechnym uznaniem"[256].

„Zaraz, zaraz" – zaoponuje przeciwnik – „dlaczego miałaby pochodzić z powszechnego uznania? Komunikacja może być tu wyłącznie w celu uzyskania jasności umysłu"[257]. Na to Abhinawagupta:

> „Nie każda komunikacja zachodzi dzięki jasności umysłu [wobec przedmiotu]. Podstawą jest powszechne uznanie – je należy przyjąć jako wszędzie obowiązujące"[258].

Stąd wynika, że dyspozycje psychiczne rodzą się na skutek przyjęcia pewnych postaw wdrożonych przez wychowanie. Wiara w reinkarnację pozwala uznać przekazywanie ich do następnych żywotów. Z każdymi kolejnymi narodzinami mamy więcej psychicznych śladów wpojonych przez społeczeństwo. I odwrotnie: im dalej cofniemy się w czasie, tym nasza psychika była mniej obciążona kulturowo i prawdziwe poznawanie mogło przebiegać bez przeszkód:

> „W łańcuchu zależności wcześniejszej od jeszcze wcześniejszej, gdzieś ono samo (powszechne uznanie[259]) zajaśniało niegdyś w jednej formie wszechwiedzącej, wolnej od wątpliwości"[260].

---

[256] TĀ 35.7-8a.

[257] TĀV 35.10.

[258] TĀ 35.10b-11a.

[259] *Prasiddhi*, które tym razem wystąpiło w znaczeniu 'dowodu przyjętego *a priori*' (dwa znaczenia terminu zob. LAWRENCE 2003).

[260] TĀ 35.11b-12a.

Można by pomyśleć, że skoro każde poznanie polega na powszechnym uznaniu, to pełne poznanie również. Abhinawagupta zaprzecza:

> „Jako że w żadnym podmiocie poznawczym nie ma wszelkiej komunikacji zgromadzonej naraz, stąd powszechne uznania nie mogą zostać spełnione (zaistnieć), jeśliby przed nimi istniała wyłącznie wiedza niepełna"[261].

Z drugiej strony Abhinawagupta przyznaje, że:

> „Nie ma żadnego kryterium świadczącego o wcześniejszej wszechwiedzy"[262].

Konkluzja jest następująca:

> "To, co jest objaśniane na setki sposobów, racja (*hetu*) dla powszechnie przyjętego doznania (*bhoga*) i wyzwolenia (*apavarga*), to, co ma naturę takiej wewnętrznej refleksji, jest Bhairawą, Najwyższym Panem (*parameśvara*)"[263].

Parameśwara, jako personifikacja refleksji, jest także całościowym splotem (*sandarbha*) wewnętrznej refleksji i rządzących światem sił prawidłowości (*niyati*) związków przyczynowo-skutkowych (*kārya-kāraṇa-bhāva*). W wymiarze ludzkim poszczególne nauki polegają na aktualnej konwencji i obowiązującym uzusie językowym (*rūḍhi*) – mają swoich autorów itd. Obiektywna, prawdziwa wiedza należy wyłącznie do Parameśwary, który ją objawia poprzez liczne 'wiarygodne przekazy':

> „Dlatego jeden jest tylko Przekaz – Agama; w niej zawierają się wszystkie nauki od świeckich począwszy, po wisznuizn, buddyzm i aż po siwaizm"[264].

Kategorie (pierwiastki) rzeczywistości

Za pomocą hierarchicznego układu podstawowych elementów składających się na całokształt rzeczywistości, które nazwać można pierwiastkami, kategoriami, zasadami lub prawdami (*tattva*), Abhinawagupta przedstawia teorię stworzenia świata.

Emanacja zachodzi od zasady bardziej subtelnej i będącej większym powszechnikiem, do coraz bardziej fizycznej, kończąc na ziemi. Istotnym założeniem jest, że emanacja leży w samej naturze (*svabhāva*) rzeczywistości[265]. Ostatecznie

---

[261] TĀ 35.12b-13a. Jest to argument z hierarchii wiedzy.

[262] TĀ 35.13b.

[263] TĀ 35.14.

[264] TĀ 35.30.

[265] SINGH (1979: Vii). na podstawie TĀ 3.100.

pierwszym bytem jest Śiwa, a ostatnim wytworem – kategoria ziemi. Przejawianie się świata, tzn. stworzenie poszczególnych kategorii zachodzi jednocześnie, mimo że cały proces wyobraża się jako następstwo, w którym każda kolejna zasada jest skutkiem zasady subtelniejszej.

1) *Śiva* (Parama Śiwa). Jest najbardziej powszechną[266] zasadą, tożsamą z absolutną świadomością (*cit*). Składa się ze światła i czującej refleksji (*prakāśa-vimarśa-maya*). Światło ma charakter transcendentny, a czująca refleksja – twórczy.
2) *Śakti*. Moc Śiwy stanowi jego czucie, czującą refleksję (*vimarśa*), która polega na polaryzacji podmiotowo-przedmiotowej. Jest samym absolutnym szczęściem i polega na autorefleksji Śiwy (*ahaṁ-vimarśa*).
3) *Sadāśiva* lub *sadākhyā*. Jest elementem woli (*icchā*), będącej wynikiem polaryzacji podmiotowo-przedmiotowej. Poziom doskonałej równowagi poznania (*jñāna*) i działania (*kriyā*)[267], na którym wszelki przedmiot poznaje się w jaźni.
4) *Īśvara* 'panujący' lub *aiśvarya* 'panowanie'. Jest poziomem otwierania się (*unmeṣa*) świata. Dominuje w nim aspekt poznania (*jñāna*). Inaczej niż na poziomie Sadaśiwy, samego siebie poznaje się we wszelkim przedmiocie[268].
5) *Ananta* 'nieskończoność' lub *śuddha-vidyā*, 'czysta wiedza'. Na tym poziomie sfery podmiotu i przedmiotu pozostają w doskonałej równowadze[269].

Powyższych pięć kategorii składa się na wedantyczną koncepcję brahmana[270], stanowiąc charakterystykę nieuwarunkowanego absolutu w stanie wycofania (*nivṛtti*). W literaturze agamicznej nazywa się je 'czystą matrycą' (*śuddhâdhvan*). Należą także do sfery 'wielkiej potegi' (*mahā-māyā*).

Czystemu porządkowi odpowiada tzw. 'nieczysty porządek' (*aśuddhādhvan*) składający się z kategorii warunkujących i ograniczających. Prowadzą one do powstania indywidualnej duszy i podlegają kategorii 'osnowy twórczej' (*māyā*). Za ich zwierzchnika uważa się Śiwę zwanego Aghoresią (*aghorêśa)* - Niestrasznym.

6) *Māyā,* czyli 'osnowa twórcza'. Jest tym, co powoduje całkowity rozdział na podmiot i przedmiot oraz sprawia, że każda niższa kategoria od niej będzie miała dwa aspekty: ontyczny jako rodzaj bytu i epistemiczny jako element świadomościowy. W TS definiuje się ją jako 'dwoistość' (*dvitvā*)[271], która tworzy wymierność rzeczywistości[272]. Pod jej wpływem rodzi się 'atom'

---

[266] *Mahā-sāmānya*, zob. TS 8.

[267] TS 8.

[268] Wg SINGH 1979: iX.

[269] SINGH 1979: iX.

[270] TS 8.

[271] TS 8.

[272] Zgodnie z derywacją etymologiczną: √*mā* – mierzyć, odmierzać.

(*aṇu*), złożony z dwóch elementów: świadomości (*cit*) i nieświadomości (*acit*) i rozumiany jako indywidualna dusza. Jej wszelkie doświadczenie ujmowane jest w kategoriach poniższych 'pięciu osłon' (skorup, pancerzy, *kañcuka*).

7) *Kalā* 'twórczość'. Jest ograniczoną wszechtwórczością (wszechsprawczością, *sarva-kartṛtva)* absolutnej świadomości. Tworzenie (przyrody) jest proporcjonalne do stopnia oddzielania przez nią podmiotu od przedmiotu: im większe oddzielenie, tym rzecz staje się bardziej konkretna. Ponadto sprawia ona, że rzeczywistość może być ujmowana w kategoriach piękna.
8) *Vidyā* 'wiedza', *aśuddha-vidyā* 'nieczysta wiedza'. Jest kategorią ograniczonej wszechwiedzy (*asarvajñatva*) i pozwala ujmować rzeczywistość w kategoriach poznawczych.
9) *Rāga* 'pragnienie'. Jest ona kategorią ograniczonej 'pełni', czyli nienasyceniem absolutnej świadomości, każącym jej pragnąć poszczególnych, ograniczonych przedmiotów i oceniać je intencjonalnie.
10) *Kāla* 'czas'. Ogranicza duszę i każe jej ujmować rzeczywistość w kategoriach czasu.
11) *Niyati* 'prawo konieczności, przeznaczenie'. Jako zasada praw natury ogranicza wolność (*svātantrya*) i wszechobecność (*vyāpakatā*) atomu duszy. Sprawia także, że człowiek myśli za pomocą 'metafory pudełka', czyli ujmuje rzeczywistość przestrzennie. Element prawidłowości obecne będą we wszystkich niższych kategoriach, ale nie obowiązują w kategoriach wyższych, tworząc stosunki przyczynowo-skutkowe. Tylko z punktu widzenia *niyati* można mówić, że subtelniejsze kategorie są przyczynami kolejnych kategorii.

Dalsze kategorie pokrywają się z kategoriami systemu sankhji. Atom-dusza, wytwór powyższych pięciu 'osłon' zrównany zostaje z puruszą.

12) *Puruṣa.* Jest on podmiotem doświadczającym (*bhoktṛ*) w wyniku tzw. skazy pierwotnej (*āṇava-mala*), polegającej na złożoności w jednakowym stopniu ze świadomości i nieświadomości, będacej naturą maji. Każda kategoria będzie wciąż zawierać owa dychotomię na świadomość i nieświadomość.
13) *Prakṛti* 'przyroda'. Jest ona przedmiotowością stwarzaną za pomocą kategorii twórczości. Składa się z trzech komponentów przyrody (*guṇa*), dających doświadczenie przyjemności (*sukha*), cierpienia (*duḥkha*) i otępienia (*moha*), płynących z zetknięcia z przedmiotami. Zgodnie jednak z filozofią pratjabhidżnia, podkreślającą niedualizm, komponenty przyrody – świetlistość (*sattva*), nacechowanie emocjonalne (*rajas*) i ciemność (*tamas*) są w rzeczywistości spolaryzowanymi mocami odpowiednio poznania, woli i działania, obecnymi w Śiwie[273].

Dalsze tattwy, będące wynikiem interakcji puruszy i prakryti, składają sie na psychikę, czyli tzw. *antaḥkaraṇa* (dosł. 'wewnętrzny narząd').

14) *Buddhi* 'rozum'. Jego naturą są akty decyzji poznawczych (*vyavasāya*).

---

[273] SINGH 1979: Xiii.

15) *Ahaṁkāra* 'ośrodek tożsamości', będący skutkiem buddhi.
16) *Manas* 'umysł'. Umysł koordynuje działanie zmysłów, z którymi tworzy akty percepcyjne lub samodzielnie tworzy wyobrażenia i twory konceptualne.

Następne kategorie będą stanowić sferę zmysłowego doświadczenia, na którą złoży się pięć zdolności percepcyjnych tkwiących w zmysłach poznania, pięć zdolności działania, tkwiących w narządach działania oraz pięć tanmatr (*tanmātra*, dosł. 'takości tylko'), czyli jakości zmysłowych. Stanowią one ewolut ośrodka tożsamości.

17) *Śravaṇêndriya* 'zmysł słuchu'.
18) *Sparśêndriya* 'zmysł dotyku'.
19) *Cakṣur-indriya* 'zmysł wzroku'.
20) *Rasanêndriya* 'zmysł smaku'.
21) *Ghrāṇêndriya* 'zmysł powonienia'.
22) *Vāg-indriya* 'zmysł mowy'.
23) *Hastêndriya*, czyli zmysł chwytania.
24) *Pādêndriya*, czyli zmysł przemieszczania się.
25) *Pāyvindriya*, czyli zmysł wydalania.
26) *Upasthêndriya*, czyli zmysł prokreacji.
27) *Śabda-tanmātra*, czyli 'jakość dźwięku'.
28) *Sparśa-tanmātra*, czyli 'jakość dotykowa'.
29) *Rūpa-tanmātra*, czyli 'jakość barwy'.
30) *Rasa-tanmātra*, czyli 'jakość smakowa' (smak).
31) *Gandha-tanmātra*, czyli 'jakość zapachowa' (zapach).

Fizyczną rzeczywistość tworzy pięć ostatnich kategorii:

32) *Ākāśa*, 'przestrzeń', czyli eter.
33) *Vāyu* 'powietrze'.
34) *Tejas (agni) 'ogień'.*
35) *Āpas* 'wody'
36) *Pṛthivī* 'ziemia'.

Przyczynowość

W TS 8 Abhinawagupta mówi o dwojakim związku przyczynowo-skutkowym: absolutnym (obiektywnym, *pāramârthika*) i wytworzonym (*sṛṣṭa*). Absolutny polega na niewyczerpanej woli (*icchā*) najwyższego Śiwy. Zgodnie z naturą wyżej opisanego pierwiastka Sadaśiwy, wola ta polega na powszechnej polaryzacji między ja i nie-ja. Wola ta emanuje do *niyati*, powodując, że wszystkie rzeczy, stają się wzajemnie uwarunkowane związkiem przyczynowo-skutkowym. Wówczas dla poszczególnego zdarzenia *wszystko* stanowi tzw. całościowy splot (kontekst, *sandarbha*) lub tło (*bhitti*), czyli jest tzw. przyczyną zespołową (*sāmagrī-kāraṇa*).

Gdy spośród zespołu przyczyn umysł wybiórczo potraktuje jedną z nich, staje się ona przyczyną wytworzoną (*sṛṣṭa*), określaną też jako konceptualna (*kalpita*). Zależy bowiem wyłącznie od subiektywnej obserwacji i wybiórczej oceny, a nie leży w obiektywnej naturze rzeczy. Zważywszy na złożoność wszystkich wytworów i przemieszanie pierwiastków rzeczywistości, wszystkie rzeczy są tak ściśle ze sobą powiązane, że żadnej nie można oddzielić od reszty. W ten sposób, jeśli ktoś by

powiedział, że skorpion powstał z krowiego łajna albo przeobraził się z larwy (sic!), albo też został wyczarowany przez magika, Abhinawagupta odpowie, że powyższe przyczyny są jedynie wyobrażone (konceptualne)[274]. Podobnie odnosi się on do przykładu powstania garnka: żaden z elementów, takich jak glina, koło garncarskie, kij do poruszania kołem, osoba garncarza itd., traktowane przez najjajików jako przyczyny, ani same, ani łącznie nie są wystarczające. Konieczna jest nieskończona liczba innych czynników. Świadomość, która jednocześnie ujmuje cały splot wszystkich tych elementów i potafi je połączyć, jest Śiwą – ostateczną przyczyną wszystkich przyczyn.

Sāmagrīvāda, czyli koncepcja o przyczynie zespołowej została sformułowana przez najjajikę Dżajanta Bhattę w NM. Wydaje się, że Abhinawagupta znał twórczość tego kaszmirskiego logika i zaadaptował do systemu triki konkluzje jego rozumowania.

Abhinawagupta omawia teorię przyczynowości w ósmym rozdziale Tantraloki.

Pojęcie czasu i przestrzeni

Zarówno czas (*kāla*), jak i przestrzeń (*deśa*), są pojęciami kluczowymi w metafizyce wyłożonej przez Abhinawaguptę[275]. Poświęca im aż sześć rozdziałów TĀ (6-12) i znaczną część TS (rozdz. 6-10 s. 45-114). Są one dwiema perspektywami, z których opisuje się rzeczywistość. W jego metafizyce i soteriologii stanowią wymiary (wektory, drogi, osie *adhvan*): z jednej strony nadają kierunek emanacji świata, która zachodzi z czystej świadomości *saṁvit*; z drugiej zaś wyznaczają bieg ścieżce duchowej w kierunku odwrotnym do stworzenia. Owa 'oś' (droga) świadomości, czyli *adhvan*, definiowana jest następująco:

> „Adhwan Wielkiego Zarządcy (*mahêśitṛ*) jest ujawnianiem się formy oraz ruchu świadomości (*saṁvit*), która na skutek swej wszechobecności nie ma formy ani nie ma ruchu".[276]
>
> „Adhwan jest przyczyną (środkiem) osiągnięcia tego stanu, do którego zmierza się stopniowo: dzięki niemu doznawane są przedmioty na poziomie zróżnicowanym i dzięki niemu przebudzeni wchłaniają w siebie [różnorodność]"[277]

Czas powiązany jest z działaniem (*kriyā*), a przestrzeń z formą (*mūrti*), o czym także mówi Utpaladewa w ĪP w opisie ujawniania się różnorodności świata:

---

[274] Zob. TS 4.

[275] TĀ 6.29-30.

[276] *amūrtāyāḥ sarvagatvān niṣkriyāyāś ca saṁvidaḥ /*
mūrti-kriyā-bhāsanaṁ yat sa evâdhvā maheśituḥ // TĀ 6.29

[277] *adhvā krameṇa yātavye pade saṁprāpti-kāraṇam /*
dvaitānāṁ bhogya-bhāvāt tu prabuddhānā yato 'dyate // TĀ 6.30

„Iśwara ujawnia porządek (ciąg, *krama*) przestrzeni jako różnorodność postaci (form, figur, *mūrti*), a także porządek czasu wyjawia jako różnorodność ruchu"[278].

Abhinawagupta rozwija myśl następująco:

„Droga, na której ujawnia się ruch, nazywa się osią czasu (*kālâdhvan*). Do niej zalicza się 'fonem' (*varṇa*), *mantra* i słowo (*pada*). Drogę, którą ujawnia się forma (*mūrti*), nazywa się osią przestrzeni (*deśâdhvan*). Na niej leżą trzy [inne] osie, zwane pierwotną energią (*kalā*)[279], kategorią (*tattva*) i sferą kosmiczną (*bhuvana*)"[280].

Owa trójka części składowych każdej z dwóch osi, łącznie nazywana 'sześcioosią' (*ṣaḍ-adhvan*), jest uszeregowana od najsubtelniejszej do coraz bardziej konkretnej[281]:

Obie te osie – miejsca i czasu – umieszczane są w energii życiowej (*prāṇa*)[282]. Ich funkcjonowanie jest zatem zależne od kierunku jej ruchów, tzn. czy będzie to siła życiowa główna (*prāṇa*), opadająca (*apāna*), wznosząca (*udāna*), zrównująca (*samāna*) czy przenikająca (*vyāna*). Zarówno długość czasu, jak i wymiar miejsca przynależą istocie czującej i są różne w różnych stanach świadomości[283]. Tak jak poczucie czasu zależy od charakteru jej ruchu, tak poczucie wymiaru przestrzennego – od jej rozciągnięcia w przestrzeni. Zmienia się nie tylko we śnie, gdzie cała noc może wydać się chwilką, ale także w okresach życia: im człowiek starszy, tym czas 'płynie' mu szybciej. Dzieciństwo jest najkrótsze, ale ma się w nim najintensywniejsze doświadczenia. Schematyczne wyliczenia subiektywnej długości czasu zamieszczone zostały w drugiej części szóstego rozdziału Tantrasary.

Wyodrębnianie (tworzenie *kalana*)[284] rzeczy, które zachodzi na osi czasu, jest dwojakie: liniowe (diachroniczne, *krama*), czyli bieg rzeczywistości przedmiotowej oraz jednoczesne (synchroniczne, *akrama*). Czas złożony z tych dwóch aspektów ostatecznie

---

[278] *mūrti-vaicitryato deśa-kramam ābhāsayatyasau /*
kriyā-vaicitrya-nirbhāsāt kāla-kramam apîśvaraḥ // ĪP 2.1.5

[279] Tutaj *kalā* 'pierwotna energia' jest czym innym niż omówiona wcześniej kategoria twórczości.

[280] TĀ 6.34-35

tatra kriyā-bhāsanaṁ yat so 'adhvā kālâhva ucyate /
varṇa-mantra-padâbhikhyam atrâste 'dhva-trayaṁ sphuṭam //
yas tu mūrtyavabhāsâśaḥ sa deśâdhvā nigadyate /
kalā-tattva-purâbhikhyam antarbhūtam iha trayam //

[281] TĀ 3.36a.

[282] TS 6, s. 45. TĀ 6.5.

[283] Zob. TS 6.

[284] W TĀV 6.6 interpretowana jako *parichitti* – wyodrębnianie się.

zawiera się w świadomości *saṁvit*[285]. Ponieważ termin *saṁvit* zawsze odnosi się do podmiotowego aspektu rzeczywistości, stąd czas nie istnieje poza podmiotem i jest tym, co tworzy zjawiska przedmiotów; przestrzeń z kolei należy do sfery przedmiotu. W ten sposób oba wzajemnie się determinują.

---

[285] TĀ 6.6-7a.

adhvanaḥ kalanaṁ yat tat kramâkramatayā sthitam /
kramâkramau hi citraîka-kalanā bhāva-gocare //
kramâkramātmā kālaś ca sarvaḥ saṁvidi vartate /

IV.Tantrasāra

Datowanie

Zgodnie z periodyzacją twórczości Abhinawagupty zaproponowaną przez Pandeya (PANDEY 1963) i przyjętą przez niektórych badaczy, Tantrasara jest jednym z ostatnich dzieł napisanych w pierwszym okresie aktywności twórczej kaszmirskiego filozofa, gdy zajmował się wyjaśnianiem agamy siwaickiej. W ĪPV, dojrzałym traktacie filozoficznym, datowanym na podstawie kolofonu na rok 1014, znajduje się odniesienie do TĀ i TS:

> „(...) To [zagadnienie] obszerniej zostało przeze mnie omówione w bardziej niż ten podstawowych [tekstach] – Tantraloce, Tantrasarze i innych; ponieważ tutaj byłoby to zbyteczne, nie rozwinąłem tego [tematu]"[286].

TS powstała po TĀ, gdyż jest jej podsumowaniem, o czym wiadomo zarówno z inwokacji (TS 1.2.), jak i kilku odniesień w TS. O TĀ wiemy, że należy do ostatnich dzieł pierwszego okresu twórczego, trwającego do około czterdziestego roku życia, czyli do ok. 990 roku. Na tej podstawie można przypuścić, że Tantrasara powstała gdzieś między rokiem 990 a 1014.

Charakterystyka i struktura Tantrasary

Dzieło składa się z dwudziestu dwóch rozdziałów zwanych tu *ahnikami (āhnika)* – 'dziennymi porcjami' lub po prostu 'lekcjami', napisanych zwięzłą prozą w stylu traktatów filozoficznych. Język jest potoczysty, bez skomplikowanych złożeń, choć czasem jedno zdanie rozciąga się na więcej niż jedną stronę. Czasami, jak np. w ahnice 7 i 22, przechodzi w wiersz, który, o ile nie stanowi podsumowania rozdziału lub zagadnienia w obrębie rozdziału, prawie zawsze zaczerpnięty został z innego dzieła. Wierszowane cytaty mają wtedy swe źródło w TĀ (np. TS 16.2 s. 167, TS 20 s. 187) lub pochodzą z agam, takich jak: *Pārameśvara-tantra* (TS 4 s. 22), *Nandiśīkhā* (TS 4 s. 27), czy innych, w nieznacznej większości przypadków ze wskazaniem na ich pochodzenia[287]. Przytaczane są też inne dzieła np. mistrza Bhutiradży i nie zawsze wierszowane, np. sutra Paniniego (PSū 1.2.32 w TS 6 s. 61). Głębsze badania tekstu może odsłonić i inne źródła.

Treść każdej ahniki i niektóre zagadnienia w jej obrębie zostały podsumowane przynajmniej jedną strofą poetycką. Strofy te, odznaczające się szczególnym pięknem,

---

[286] ĪPV 2.214 w PANDEY 1963: 35.

Etac ca vistarataḥ tat-pradhāneṣu Tantrâloka-sārâdiṣu mayā nirṇītam itîhânupayogān na vitānītam.

[287] DVIVEDI & RASTOGI 1987: I.

nierzadko zawierając ozdoby poetyckie[288], ułożone zostały w rozmaitych metrach: ośmiozgłoskowym *anuṣṭubh*, jedenastozgłoskowym *indravajrā* (TS 5.2, 6.1, 8.1), *upajāti* (13.1, 14.1-2) i *vātôrmī* (TS 15.1), dwunastozgłoskowym *vaṁśasthavila* (TS. 2.1, 4.2), czternastozgłoskowym *vasanta-tilakā* (TS 1.5, 3.1, 4.1, 5.1, 21.1), siedemnastozgłoskowym *śikharinī* (5.8), *pṛthivī* (TS 19.1) i *nardaṭaka* (inaczej *kokilaka* [289], TS 1.1, inwokacja do kilku utworów Abhinawagupty), dziewiętnastozgłoskowym *śārdūla-vikrīḍita* (TS 1.4), dwudziestojednozgłoskowym *srag-dharā* (TS 9.1), a także w przeznaczonym do śpiewania metrm *āryā, gīti* i kilku innych o nierównej liczbie mor w każdym wersie. Łącznie utwór zwiera 34 ułożone w sanskrycie strofy reasumujące. Ponadto każdy rozdział wieńczy przynajmniej jedna strofa ułożona w starym kaszmirskim prakrycie. Łącznie w całym utworze takich prakryckich strof jest 33, z czego zaledwie 12 zostało w wydaniu KSTS uzupełnionych adaptacją sanskrycką (*chāyā*)[290].

Poniżej przedstawiam strukturę i treść poszczególnych 'lekcji' (*āhnika*).

1) *Vijñāna-bheda-prakāśana*, czyli objaśnienie rodzajów poznania.
    a) Trzy zwrotki inwokacji do: 1) rodziców, 2) nauczyciela Siambhunathy oraz 3) wytyczająca cel dzieła.
    b) Treść ogólna: dwa rodzaje poznania i odpowiednio dwa rodzaje niewiedzy: intelektualna (*buddhi-gata*) i duchowa (*pauruṣa*). Podsumowanie zwrotką w sanskrycie.
    c) *Upôdghāta*, czyli wprowadzenie. *Svabhāva* – własna natura (samobyt). Rozdział kończy się dwiema strofami podsumowującymi (*saṁgraha-śloka*): jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
2) *Anupāya-prakāśana*, czyli objaśnienie 'braku środka'. Na końcu dwie strofy podsumowujące w sanskrycie i prakrycie.
3) *Śāmbhavôpāya-prakāśana*, czyli objaśnienie 'środka Śiwy', zwanego także środkiem woli (*icchôpāya*) i ścieżką kauli (*kaula*); *saṁvit*, czyli wewnętrzna świadomość i *pratibimba* – refleksje, odbicia; analiza głosek alfabetu.
4) *Śāktôpāya-prakāśana*, czyli objaśnienie 'środka mocy' inaczej zwanego środkiem poznania (*jñānôpāya*) lub ścieżką kramy (*krama-naya*); *bhāvanā-krama*, czyli ustopniowanie kontemplacji; *sat-tarka*, czyli właściwe rozumowanie; metody oczyszczenia umysłu w celu powstania 'czystej myśli' (*śuddha-vikalpa*); interpretacja terminów związanych z nabożeństwem: *japa*,

---

[288] Np. zamierzone dwuznaczności (*śleṣa*), jak w TS 1.1.

[289] dosł. 'metrum kukułeczki'.

[290] Prakryckie zwrotki TS stanowią ważny materiał do zbadania języka starokaszmirskiego, dotąd niedostatecznie poznanego. Wersja TS w bazie GRETIL prawie wszędzie pomija owe zwrotki.

homa, *vrata*, *yoga*. Kontemplacja *Kālī* jako aktów uświadomień. Zakończenie sześcioma strofami: dwiema sanskryckimi i czterema prakryckimi.

5) *Āṇava-prakāśana*, czyli objaśnienie 'środka indywidualnej duszy'.
    a) *Dhyāna* (kontemplacja) jako praktyka oparta na rozumie (*buddhi*); trzy strofy podsumowujące w sanskrycie (*saṁgraha-śloka*).
    b) *Uccāra*, czyli wydobywanie (wznoszenie) się siły życiowej jako praktyka oparta na konkretnej pranie (*prāṇa*); dwie strofy i jedna niepełna w sanskrycie (*āntara-śloka*).
    c) *Varṇa-vidhi*, czyli metoda subtelnego dźwięku-fonemu oparta na subtelnej sile życiowej, zakończona strofą (*āntara-śloka*); dwie strofy podsumowujące całość: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.

Od szóstej lekcji praktycznie do samego końca TS opisana jest tzw. *bāhya-vidhi*, czyli metoda zewnętrzna, opierająca się na sile życiowej (*prāṇa*), ciele (*deha*) i zewnętrznych przyborach do nabożeństwa (*ghaṭa*).

6) *Kālâdhva-prakāśana*, czyli objaśnienie 'osi czasu'. Trzy strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, dwie w prakrycie.
7) *Deśâdhva-prakāśana*, czyli objaśnienie 'osi przestrzeni' W ostatniej części zawiera 12 i pół strof sanskryckich oraz podsumowującą strofę w prakrycie.
8) *Tattva-svarūpa-prakāśana*, czyli objaśnienie natury kategorii (pierwiastków) rzeczywistości, czyli tzw. 'oś kategorii'. Pojęcie przyczyny (*kāraṇa*).
9) *Tattva-bheda-prakāśana*, czyli objaśnienie 'różnic między kategoriami'. Jedna sanskrycka i dwie prakryckie strofy podsumowujące.
10) *Kalâdyadhva-prakāśana*, czyli objaśnienie 'osi elementarnej energii twórczej' - *kalā* i dalszych, tj. *tattva* i *bhuvana* oraz *varṇa*, *mantra* i *pada*. Podsumowanie w trzech strofach sanskryckich oraz pięciu i pół prakryckich.
11) *Śaktipāta-prakāśana*, czyli objaśnienie 'napływu mocy'. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
12) *Snāna-prakāśana*, czyli objaśnienie kąpieli. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
13) *Samaya-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji zwyczajowej. W połowie prozy dwie śloki. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
14) *Putraka-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji synowskiej. Trzy strofy podsumowujące: dwie w sanskrycie, jedna w prakrycie.
15) *Sapratyaya-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej osobie umierającej (inaczej: *samutkramaṇa-dīkṣā*). Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
16) *Parokṣa-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej osobie nieobecnej: zmarłej, zaginionej lub opętanej. W tekście dwie długie zwrotki w metrum *sragdharā*, z czego druga pochodzi z TĀ 21.26. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.

17) *Liṅgôddhāraṇa-prakāśana*, czyli objaśnienie 'przyjęcia oznaki', czyli nawrócenia. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, jedna w prakrycie.
18) *Abhiṣeka-prakāśana*, czyli objaśnienie 'wyświęcenia na adepta lub mistrza. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, jedna w prakrycie.
19) *Śrāddha-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej innowiercy lub odszczepieńcowi po jego śmierci. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, jedna w prakrycie.
20) *Śeṣa-vartanârthaṁ prakaraṇântaram*, czyli objaśnienie reszty wzorców postępowania – obowiązków, które winni wykonywać inicjowani na drodze doznania (*bhoga*). W zasadzie są to obowiązki, które pokrywają się z nakazami ortopraksji bramińskiej i nie dotyczą inicjowanych na drodze poznania i wyzwolenia. Cytat dwóch strof.
    a) *Parva-vidhi*, czyli przepis na obchodzenie świąt w szczególne dni księżycowe: *Cakra-yāga*, czyli ofiara w kręgu i *mūrti-yāga*, czyli ofiara wizerunku.
    b) *Pavitraka-vidhi*, czyli przepis oczyszczenia trawą kusia (*kuśa*).
    c) *Vyākhyā-vidhi*, czyli przepis na słuchanie 'kazań'.
    d) *Samaya-niṣkṛti*, czyli 'pokuta'.
    e) *Guru-pūjā-vidhi*, czyli przepis na oddawanie czci nauczycielowi. Podsumowanie rozdziału dwiema strofami: jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
21) *Āgama-prāmāṇya-prakāśana*, czyli objaśnienie autorytatywności przekazu. Podsumowanie dwiema strofami: jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
22) *Kula-yāga-prakāśana*, czyli objaśnienie ofiary kaulicznej.
    a) *Bāhya-yāga*, czyli ofiara zewnętrzna.
    b) *Śaktau yāga*, czyli ofiara w mocy.
    c) *Yāmala-yāga*, czyli ofiara w parze. Całość opisana wierszem w 30 strofach stopowo-morowych, przeznaczonych do śpiewania (metrum *gīti* i inne).
    d) *Prāṇa-yāga*, czyli ofiara w tchnieniu życiowym.
    e) Podsumowanie rozdziału jedną strofą w prakrycie.
    f) Kolofon w sanskrycie, gdzie znajduje się informacja o autorze, jego kaszmirskim pochodzeniu, mistrzu imieniem Siambhunatha i trice jako tradycji, z której tekst ten się wywodzi, oraz celu – dobru ludzi.

Jak widać z powyższego planu, struktura TS sprowadza się do podziału na tzw. upaje (*upāya*), czyli środki prowadzące do najwyższego ludzkiego celu (*para-puruṣârtha*): anupaja i pierwsze dwie zostały opisane w pierwszych czterech rozdziałach. Cała reszta dzieła dotyczy 'środka indywidualnych dusz', w którym praktyki uporządkowane są w kierunku od bardziej 'gnostycznych' do coraz bardziej religijnych (kończąc na przepisach obowiązków, jakie człowiek pobożny powinien spełniać w oczekiwaniu na łaskę spłynięcia nań poznania). Podobny podział na upaje

charakteryzuje także inną literaturę siwaizmu kaszmirskiego: np. ŚS. Powyższy spis treści TS można odnieść też do TĀ, która choć dużo bardziej rozbudowana, ma strukturę bardzo podobną[291]. Środki te wyłożone są w obu dziełach w odwrotnej kolejności, niż przewidywana praktyka. Myśl filozoficzna, jako znajdująca się u kresu żmudnej wędrówki duchowej, znajduje się bliżej początku traktatu. Jest ona zarówno kresem wędrówki, jak i pierwszym założeniem, nie wymagającym dowodu. I tak wszystkie praktyki mistyki religijnej znalazły się w części dalszej, a filozoficzne – na początku. Najistotniejszy dla tradycji kaulicznej tajemny 'obrzęd całości' *kula-yāga*, opisany na końcu, jest konsekwencją zarówno siwaickiej filozofii, jak i wszystkich jej praktyk.

Z analizy struktury argumentacji Abhinawagupty można sądzić, że żaden środek nie wystarcza do osiągnięcia wyższego stanu świadomości. Jest skuteczny w podobnym stopniu, co wnioskowanie indukcyjne, które nie pozwala wykroczyć poza ciasne ramy własnego dotychczasowego poznania. Czasami jednak w praktycznym postępowaniu indukcja okazuje się skuteczna – nie da się jej zaniechać. Z drugiej strony wszelka czynność, jeśli zaleca się ją nawet w autorytatywnych tekstach, jest jednoznacznie uważana za wynik działania powszechnej świadomości, zarówno ogarniającej ludzkie doświadczenie i wykraczającej poza nie. Abhinawagupta ma jasność, co w czym się zawiera, jaki z tej racji obowiązuje porządek wynikania logicznego i związek przyczynowo-skutkowy. Upaje są tu bardziej środkami, za pomocą których przejawia się świadomość, a nie środkami *do* osiągnięcia tejże świadomości.

Zaznaczyć należy, że struktura treści TS i TĀ nie nosi śladów podziału na cztery 'ćwiartki': poznania (*jñāna-pāda*), jogi (*yoga-pāda*), praktyki (*kriyā-pāda*) i postępowania (*caryā-pāda*), tak jak to ma miejsce w tantrach wisznuickich; ani też termin upaja nie odpowiada ostatniej z podanych 'ćwiartek' (jak np. w tantrach buddyjskich[292]). Chociaż bez wątpienia Abhinawagupta zdawał sobie sprawę z takiego czwórdzielnego podziału, świadomie od niego odszedł, co wynikało z przejawiającej się na wiele sposobów tendencji do syntezy – aby zrodziło się poznanie wszystkie cztery elementy powinny stanowić harmonijną całość[293]. Wolał obrać strukturę wypracowaną przez logików, w której po wymienieniu zagadnień przechodzi się do ich definicji i weryfikacji[294].

Jak dotąd do Tantrasary nie powstał żaden sanskrycki komentarz. Jako jedyne odniesienie w miejscach trudnych pozostaje obszerna Tantraloka z jeszcze obszerniejszym i nie mniej trudnym komentarzem Dżajarathy.

Manuskrypty i edycje Tantrasary

[291] Por. spis zagadnień TĀ w DWIVEDI & RASTOGI 1987: 174.

[292] Zob. DASGUPTA 1974: 63-64 p.3.

[293] Zob. DWIVEDI & RASTOGI 1987: 195-196.

[294] Zob. TĀ 1.277.

Prezentowany tu przekład kilku rozdziałów Tantrasary opiera się na tekście wydanym w Śrinagar w Serii Kaszmirskich Tekstów i Studiów (Series of Kashmir Texts and Studies) w 1918 roku przez pandita Mukunda Rama Shastriego. Tekst ten został dodrukowany w roku 1982 w Bani Prakashan w Delhi. Na kaszmirskim wydaniu KSTS opierają się późniejsze wydania tekstu sanskryckiego Tantrasary, jak np. ten, który zamieszczony został w CHAKRAVARTY 1986 i MISHRA 2002, a także zamieszczony w internecie w ramach projektu GRETIL. Autor wydania stwierdza we wstępie, że w trakcie przygotowania edycji dysponował kopiami trzech manuskryptów:

1) Pierwszy z nich, spisany w piśmie siarada, pochodzi ze Śrinagar z prywatnego księgozbioru Radżanaki Sudarsiany (Rajanaka Sudarśana) i stanowi sporządzony w 1846 roku odpis starszego manuskryptu. Składa się z 72 liści. Mimo że kompletny, zawiera sporo błędów.
2) Drugi również pochodzi ze Śrinagar, gdzie został niegdyś zakupiony przez południowoindyjskiego kolekcjonera zainteresowanego siwaizmem, Rivati Ramana. Po jego śmierci odziedziczyła go jego służba, od której autor edycji uzyskał kopię. Manuskrypt ten jest niepełny, składa się z 48 kart starego kaszmirskiego papieru. Napisany jest pismem dewanagari. Ogólnie zawiera sporo błędów i usterek.
3) Trzeci, pochodzący z roku 1527 stanowi podstawę edycji KSTS, na której opieram niniejszą pracę. Został odnaleziony przez Mukunda Rama Shastriego w Agrze, w rodzinie, której przodek, niejaki Manmohan Chandra, przybył niegdyś ze swym księgozbiorem ze Śrinagar na delhijski dwór Shah Dżahana (1628-1658). Manuskrypt ten, przepisany bardzo starannie, zawiera na marginesie obfite notatki, które w edycji zostały uwzględnione. Składa się z 79 kart bardzo starego kaszmirskiego papieru. Spisany został pismem siarada przez skrybę Kryszna Swamina (Kṛṣṇa Svāmin), którego dziesięć innych niezwykle cennych manuskryptów również ukazało się nakładem SKTS[295].

Obecnie znanych jest więcej manuskryptów tego ważnego kaszmirskiego tekstu, spisanych w kaszmirskiej odmianie dewanagari, piśmie siarada lub grantha. Przechowywane są w różnych instytucjach, których spis wraz z numerami manuskryptów zamieszczam poniżej:[296]

Government Oriental Research Institute and Manuskript Library, Madras:

1) MS Nr 177706-B; liść palmowy, pismo grantha.

Bhandarkar Oriental Institute (BORI), Pune:

2) MS Nr 145 z 1883-84 r., papier, pismo siarada.
3) MS Nr 447 z 1875-76 r., papier, pismo siarada.
4) MS Nr 448 z 1875-76, papier, pismo kaszmirskie dewanagari.

Banaras Hindu University (BHU), Varanasi:

5) MS C. Nr 31, papier, pismo siarada.
6) MS C. Nr 3866, papier, pismo siarada.

---

[295] Ich lista zamieszczona jest we wstępie do kaszmirskiej edycji TS.

[296] Na podstawie SANDERSON 2005: 146.

Beinecke Rare Book and Manuskript Library, Yale University, New Haven:

7) Indic 32, papier, pismo siarada.

Shri Raghunatha Temple MSS Library:

8) MS Nr 2333-2334; papier, pismo kaszmirskie dewanagari.

Przekład wybranych rozdziałów Tantrasary

Pierwsza lekcja

Objaśnienie rodzajów poznania

[Inwokacja][297]

Która blaskiem-potęgą wspaniała
Abhinawaguptę[298] – całkiem nowe stworzenie do życia powołała
i podporą jest jego, matka Wimalakala[299],
cząstka księżyca w nowiu, której nic nie kala
i Bhairawą będący w pełni[300] rodziciel
[Nara]simhagupta o blasku ukrytym w pięciu obliczach[301] –
z wezbranego uczucia ich obojga w parę połączonych
to oto serce moje zrodzone niechaj pulsuje
obfitością ambrozji szczęścia anuttary - nieprzewyższonej. /1.1/

Obszerne jest 'Światło tantr', nie wszyscy są w stanie je zgłębić;
dlatego wysłuchajcie tej oto 'Tantr istoty'
w prostych słowach ułożonej. /1.2/

Przyjmijcie ten kwiat-serce Abhinawagupty – młody i ukryty,
który przestał być skulony dzięki blaskowi padających nań Słońca promieni –
stóp wspaniałych czcigodnego Siambhunathy, Pana Szczęścia,
aby go użyć do Śiwy nabożeństwa. /1.3/

---

[297] Zwrotka zawiera wiele subtelnych warstw znaczeniowych, które próbuję oddać w tłumaczeniu. Jej nadzwyczaj wnikliwej analizy dokonał Sanderson (SANDERSON 2005).

[298] *Abhinava* znaczy 'zupełnie nowy'.

[299] Wimalakala (*Vimala-kalā*) to: 1) imię matki Abhinawagupty, 2) czysta 'pierwotna cząstka energii', która wyodrębnia pierwiastki (kategorie, *tattva*) rzeczywistości z niezróżnicowanego światła. Termin *kalā* w znaczeniu energii leżącej u podstaw kategorii rzeczywistości, zdefiniowany został w TS 8; jej działanie zostało opisane w TS 5; 3) wszelka twórczość, jeden z pierwiastków rzeczywistości, odpowiedzialny za ludzką sprawczość, wytwórczość i sztukę. 3) ułamek fazy Księżyca, którym odmierza się czas. *Kalā* odpowiada sferze przedmiotowej.

[300] *Bharita-tanu*: 1) o pełnym ciele /postaci / formie; 2) słowo '*bharita*' konotuje Bhairawę, który w mistycznej interpretacji odpowiada absolutnemu podmiotowi. Zgodnie z jedną z wersji interpretacyjnych Sandersona (SANDERSON 2005: 95) można tłumaczyć to jako 'mający postać Bhairawy'.

[301] Znów zamierzona wieloznaczność złożenia '*pañca-mukha-gupta-ruci*'. *Pañca-mukha* znaczy 1) 'o szerokiej / rozwartej paszczy' = lew (synonim do *siṁha*, pierwiastek '*pañc*' – 'rozpościerać'); stąd *Pañca-mukha-gupta* = [Nara]siṁhagupta, a tak nazywał się ojciec Abhinawagupty; 2) o pięciu obliczach. '*Ruci*' także ma dwa znaczenia: 1) blask, światło; sława 2) upodobanie, smakowanie, radość. Z pięciu oblicz Śiwy wydobyło się pięć przekazów (*āmnāya*) tradycji kaulicznej i przekaz tantry, o czym wspomina się nieco dalej.

Tutaj [na tym świecie] przyczyną (*kāraṇa*) wyzwolenia jest poznanie (*jñāna*)[302], ponieważ jest przeciwieństwem niewiedzy (*ajñāna*), będącej powodem (*nimitta*) zniewolenia (*bandha*). Niewiedza jest dwojaka: intelektualna (odnosząca się do rozumu, *baudhika*)[303] i duchowa (*pauruṣa*)[304]. Z nich intelektualna ma naturę niezdecydowania (*aniścaya*) i polega w istocie na przeciwnej decyzji[305]. Natomiast duchowa ma naturę wyobrażenia (*vikalpa*)[306] i w istocie polega na zawężonym zakresie doświadczania (*saṁkucita-prathā*)[307]. To ona jest główną przyczyną wędrówki przez

---

[302] Wg TS 1 p.4 poznania w postaci [doświadczenia] pełnego rozpostarcia (*pūrṇa-prathā-rūpam*).

[303] *Buddhi* jest tym, czego funkcją są decyzje poznawcze.

[304] Dosł. dotycząca duszy ludzkiej, 'człowiecza'. Podobnie TĀ 1.36:

> „Poznanie i niewiedza, o których się mówi w siwaickim pouczeniu (*śiva-śāsana*), dzielą się oba dwojako na duchowe (*pauruṣa*) i intelektualne (*bauddha*)" (TĀ 1.36).
> „Ta [niewiedza] nie polega na *całkowitym* braku poznania, bowiem gdyby tak uznać, twierdzenie byłoby zbyt szerokie (*ativyāpti*), gdyż trzeba by było przyjąć, że kamienie i inne [przedmioty nieożywione] podlegają transmigracji". (TĀ 1.25).

[305] Abhinawagupta tak opisuje niewiedzę rozumową (intelektualną):

> „Gdy w [procesie] odbijania (*pratibimbana*) wywołanego jednostkowym (*aṇu*) załamywaniem się (*ābila*) w sześciu osłonach (skorupach, *kañcuka*) powstaje myśl rozstrzygająca (*adhyavasāyinī*) typu: 'ja tak to poznaję', wtedy tego rodzaju poznanie określa się mianem niewiedzy". (TĀ 1.39).
>
> *aham ittham idaṁ vedmîtyevam adhyavasāyinī /*
> *sa-kañcukâbilâṇûttha-pratibimbanato yadā //*
> *dhīr jāyate tadā tādṛg-jñānam ajñāna-śabditam /*

Na osłonę (skorupę, *kañcuka*) składają się: prawo konieczności przyczynowo-skutkowej (*niyati*), czas (*kāla*), pragnienie (*rāga*), wiedza (ograniczona, *vidyā*) i twórczość (ograniczona sprawczość, *kalā*), o czym szerzej w TS 8.

> „Przeciwne zdecydowanie rozumiane jest jako „odczuwanie własnej tożsamości z czymś, czym się nie jest".
>
> *Anātmani ātmâbhimāno viparīta-niścayaḥ /*

[306] Gnoli tłumaczy termin *vikalpa*: 'przedstawienie dyskursywne' (reppresentazioni discorsive) np. GNOLI 1960: 99. *Vikalpa* to rodzaj myślenia opartego na znaniu słowa (por. YS 1.9).

[307] W TĀ (1.37) niewiedza duchowa definiowana jest jako skaza wrodzona (*mala*) i jej następstwa, polegająca na zasłanianiu (*āvaraṇa*) pełni uświadamiania i pełni działania, skazując człowieka na ograniczone widzenie i ograniczone działania. Nie jest ona konceptualna (wyobrażona) ani nie jest częścią intelektu osoby niewiedzącej, gdyż nie zachodzą wobec niej osądy (*adhyavasāya*).

> *tatra puṁso yad ajñānaṁ malâkhyaṁ taj-jam apy atha /*
> *sva-pūrṇa-cit-kriyā-rūpa-śivatâvaraṇâtmakam //*
> *saṁkoci-dṛk-kriyā-rūpaṁ tat pāśor avikalpitam /*
> *tad ajñānaṁ na buddhyaṁśo'dhyavasāyâdyabhāvataḥ //*

'*Prathā*', od pierwiastka '*prath*' – rozpościerać się', oznacza tutaj 'rozszerzenie doświadczenia, rozszerzony zakres doświadczenia'. CHAKRAVARTY (1986: 3-4) tłumaczy wprost jako 'poznanie' (*jñāna*).

kolejne życia (*saṁsāra*), o czym powiemy rozpatrując skazy (*mala*). Spośród nich niewiedza duchowa może ustąpić dzięki inicjacji (*dīkṣā*)[308] i innym [zabiegom][309], jednak nawet inicjacja nie może się odbyć, jeśli w rozumie pozostaje niewiedza, której naturą jest brak właściwego osądu (*adhyavasāya*), gdyż inicjację, polegającą na oczyszczeniu pierwiastków rzeczywistości (*tattva-śuddhi*) i połączeniu z Śiwą, poprzedza decyzja (*niścaya*), co należy odrzucić (*heya*), a co przyjąć (*upādeya*). Spośród obu [rodzajów poznania] najważniejsze jest poznanie mocno osadzone w rozumie (*buddhi-niṣṭha*), mające naturę właściwego osądu. Ono też, jeśli ćwiczone, doprowadza do zaniku również niewiedzy duchowej, jako że ćwiczenie świadomości (*saṁvit*) wyobrażeń (*vikalpa*) ostatecznie doprowadza do stanu bez wyobrażeń[310]. Albowiem świadomość niezawężona do wyobrażenia, mająca postać światła (*prakāśa*), jest samą jaźnią (*ātman*) i ma naturę Śiwy – taka wiedza zdobyta na wszelki sposób[311] i dotycząca wszelkiej rzeczy obiektywnej (*vastu*)[312], polegająca na słusznym zdecydowaniu, jest tym, co należy przyjąć. Ale poprzedza ją[313] nauka [zawarta w pismach] (*śāstra*). Nauka zaś jest wiarygodnym kryterium poznawczym (*pramāṇa*) tylko wtedy, gdy jest wypowiedziana przez Parameśwarę. Ponieważ widzi się, że zagadnienia (*artha*) omawiane przez inne (niższe, *apara*) pisma są wewnętrznie zróżnicowane (*vivikta*) i ponieważ w sposób uzasadniony wykazano, że ich argumentacja mija się z celem, przeto wiedza wyrażona w innych przekazach (*āgama*) uwalnia tylko w takim czy innym stopniu, i to nie ze wszystkich więzów[314]; natomiast ze wszystkich uwalnia

---

[308] TS 1 p. 8 wyjaśnia, co następuje:

„Definicja inicjacji [przedstawia się następująco]: To, dzięki czemu przekazuje się prawdziwy stan poznania i zanika odczucie, że jest się spętanym – to diksza".

dīyate jñāna-sadbhāvaḥ kṣīyate paśu-bhāvanā' ityevaṁ-lakṣaṇā dīkṣā,

[309] TS 1 p. 8:

'Etc', które należy [tu] uzupełnić, [oznacza] obrzędy takie jak [spełniane] w kulminacyjnych momentach doby i inne".

ādinā śeṣatayā vartamānaḥ sandhyôpāsanâdi /

[310] Także odwrotnie: Wiedza intelektualna i duchowa wzajemnie się wzmacniają (zob. TĀ 1.40).

[311] Za pomocą wszelkich kryteriów poznawczych.

[312] Będącą sumą wszystkich rzeczy.

[313] Poprzedza ją, lub jest jej podstawą, co wiąże się z opisaną w TS 21 i TĀ 36 hierarchią kryteriów poznawczych.

[314] Ideałem siwaitów jest osiągnięcie pełni (*pūrṇatā*), podczas gdy nauki innych systemów za najwyższą wartość stawiają wyzwolenie z transmigracji (*mokṣa*). Dżajaratha stwierdza, że samo wyzwolenie nie daje pełni. Inne systemy to m.in. jogaczarowie, madhjamikowie i sankhjajikowie, których niedoskonałości wytyka Abhinawagupta w TĀ. 1.33 i Dżajaratha w TĀV 1.33:

„Nie plami mnie pragnienie (przywiązanie) i inne [nieczystości]', 'jestem pustką w swej głębi', 'sprawczość swą porzuciłem' – takie [odczucia], łączne lub rozłącznie (*samāsa-vyāsa*) tylko w tej czy innej mierze uwalniają z więzów". (TĀ 1.33).

Przekaz Parameśwary, mający pięć źródeł (*srotas*), zróżnicowany według stopnia dualizmu na: dziesięć, osiemnaście i ośmiokroć osiem rodzajów[315]. Istotę (*sāra*) ich wszystkich stanowią nauki oparte na triadzie (*trika*)[316]. A ich z kolei [istotę stanowi] 'Zwycięstwo Malini' (*Mālinī-vijaya*). Nie sposób jest przedstawić zawartej w nim treści w jednym ujęciu. Z kolei koncepcja filozoficzna (*tattva*)[317], która nie przedstawia obiektywnego przedmiotu (*vastu*), nie może sama być wolna (*muktatva*) ani uwalniać (*mocakatva*), ponieważ taką formę ma tylko czyste poznanie (*śuddha-jñāna*). Jako że dobrze praktycznie opanowane (*svabhyasta*) poznanie[318] jest fundamentem dla najważniejszego ludzkiego celu (*para-puruṣârtha*), tutaj podejmuję się jej wyłożenia.

Dżajaratha komentuje (TĀV 1.33), że ponieważ jogaczarowie głoszą chwilowość aktów uświadomień, a jednocześnie wskazują na kontemplację braku przywiązania jako na środek do osiągnięcia wyzwolenia, nigdy wyzwolenia nie osiągną. Stan madhjamików głoszących bezsubstancjalność (*niḥsvabhāvatā*) wszystkiego jest pusty (*śūnya*), dlatego, że odrzucają realne istnienie świadomości dynamicznej, mającej naturę swobody. Ich stan zatem musi przypominać omdlenie (*mūrchā*). Wyzbycie się przez nich poczucia różnicy między przedmiotem ujmowanym (*grāhya*) a podmiotem ujmującym (*grāhaka*) jest jedynie wyobrażeniem, a nie skutkiem czystego uświadomienia *saṁvit*. Widżnianawadinowie z kolei uważając, że *vidżniapti* ('treść świadomości') jest jedynym realnym bytem, niczego nowego nie są w stanie sobie uświadomić. Sankhjajikowie z kolei nie mogą osiągnąć pełnej wolności, gdyż mniemają, że świadomość jest całkowicie bierna. A jest inaczej, bo nawet rozróżnienie (*viveka*) polega na aktywności (działaniu, *kriyā*).

W konsekwencji buddyjskie wyzwolenie polega jedynie na uchwyceniu kategorii intelektu (*buddhi*). Sankhja sięga do subtelniejszej kategorii – do puruszy, czyli uznaje istnienie duszy-podmiotu, wolnego od opozycji zawartych w przyrodzie (*prakṛti*), w przeciwieństwie do buddyjskiej bezjaźniowości (*nairātmya-vāda*). Wyżej od sankhji stawia Abhinawagupta i Dżajaratha jogę Patańdżalego, gdyż wskazuje ona na oddanie się Iśwarze (*īśvara*), co wiąże się z przekroczeniem dwudziestu pięciu kategorii (*tattva*). Za pomocą praktyk buddyjskich, sankhji i jogi jest się w stanie uwolnić od skazy maji. Jeszcze wyżej stawia Dżajaratha wiedzę mausalów (*mausala, mausula*), która jest w stanie uwolnić także ze skazy karmicznej (*kārma-mala*). (O mausalach, 'tajemniczej grupie pasiupatów' wspomniał SANDERSON 1988: 667). Doktryna pasiupatów stoi najwyżej, bo jest w stanie uwolnić także od skazy wrodzonej (*āṇava-mala*).

[315] Pierwszych dziesięć zajmuje stanowisko dualistyczne (*bheda*), osiemnaście dualistyczno-niedualistyczne (*bhedâbheda*), a sześćdziesiąt cztery, zgrupowane w rzędach po osiem – niedualistyczne (*abheda*).

[316] Tj. na trzech podstawowych tekstach tradycji triady. Są nimi: 1) *Siddha-yogeśvarī-mata*, 2) *Vāmaka-tantra* (lub *Tantra-sadbhāva* (według SANDERSON 1988: 672) lub niezidentyfikowana *Nāmaka-tantra* /*Anāmaka-tantra*) oraz 3) *Mālinī-vijayôttara-tantra*.

[317] Rozumienie terminu *tattva* 'kategoria rzeczywistości' i odpowiednie jego tłumaczenie zależy do aspektu, do którego się w danym kontekście odnosi. Wyróżnić można trzy takie aspekty: ontologiczny, epistemologiczny i soteriologiczny. Nawiązując do drugiego, a także ostatniego aspektu, wszystkie tattwy tworzą schemat klasyfikacji nauk (*śāstra*). Dlatego termin ten proponuję tłumaczyć 'koncepcja [filozoficzna]' 'zagadnienie [filozoficzne]', czasem też 'prawda' (znaczenie dosłowne). W takim m.in. znaczeniu używa tego terminu KAVIRAJ (1977: 3-40).

[318] W tym miejscu nawiązuje się do czterech rodzajów wiedzy wymienionej w MVT, która może wynikać z osłuchania (*śruta*) albo być słabo (*manda*) lub mocno opanowana (*svabhyasta*). Ta ostatnia przeradza się w doświadczoną (*bhāvanāmaya*).

Niewiedza – powiada się – jest przyczyną związania;
w nauce pism zwie się ją skalaniem (*mala*)
wraz ze wzejściem rąbka pełnego poznania
zostaje wyrwana razem z korzeniem.
Gdy zabłyśnie świadomość siebie (*ātma-saṁvit*)
po zniszczeniu bez reszty skalania –
nastaje wyzwolenie, przeto z pomocą tego traktatu
wyjawiam w całości to, co prawdą jest wartą poznania. /1.4/

Wprowadzenie

Tutaj [w tej filozofii[319]] tym, co należy przyjąć przede wszystkim jest własna natura (własny stan istnienia, *sva-bhāva*)[320]. Ona ma postać światła (*prakāśa*)[321] wszystkich stanów istnienia (*bhāva*)[322], bowiem byłaby niezgodność (*anupapatti*), gdyby własna natura nie była światłem. Ich nie jest wiele, bo jest nielogiczne (*ayoga*), aby światło miało w sobie (*anupraveśa*) inną własną naturę; nie istnieje bowiem zróżnicowanie (*bheda*) [w obrębie] własnej natury[323]; ani miejsce, ani czas jej nie różnicują (*bhedaka*), jako że ich własną naturą również jest światło. Tak więc jest tylko jedno światło i tylko ono jest [pełnym] uświadamianiem (*saṁvit*), bo [pełne] uświadamianie ma postać światła [oświetlającego] przedmioty (*artha*) – tego nikt nie kwestionuje. Ponadto światło to nie jest zależne [od czegoś innego] (*paratantra*), albowiem zależnością jest samo bycie przedmiotem oświetlanym (*prakāśyatā*), a stanem przedmiotu oświetlanego jest sama tylko potrzeba innego światła; a tutaj nie ma niczego, co

---

„Z kolei o wiedzy się mówi, że trzech jest rodzajów: Pierwszą jest osłuchanie (*śruta*),
Następną jest przemyślenie (*cintāmaya*), a w końcu w pełni doświadczenie.
Obeznanie w ksiąg (*śāstra*) znaczeniach, w różnych miejscach rozproszonych,
Wgląd, że tu jest tak, a tam inaczej, ta z tą w zgodzie idzie – osłuchaniem.
Po krytycznej analizie wszystkich znaczeń ksiąg, logicznie,
Wiedza rzetelna i przemyślana, na dwie części się znów dzieli:
Według tego, czy jest słabo, czy też mocno przyswojona;
z nich, powiada się, że gdy jest mocno przyswojona
i sprawdza się w każdym szczególe, przeradza się w doświadczoną.
Wtedy jogin do jogi dotarłszy, kosztuje owocu jogi.
Tak wedle poziomu rozpoznania (*vijñāna*) czterech rodzajów są wiedzący (*jñānin*). (MVT 4.28-32).

[319] TS 1 p.13: *iha darśane*.

[320] Dosł. 'samobyt' jak proponuje Chmielewski (CHMIELEWSKI 1981).

[321] Światło świadomości.

[322] TS 1 p.16. 'Chodzi o to, że formą stanów istnienia (*bhāva*) jest światło, a nie np. błękit itd.".

Bhavānā prakāśa eva rūpaṁ na nīatvādi iti bhāvaḥ.

[323] Późniejsze komentarze do tekstów wedantycznych mówią o braku podziałów (różnic, *bheda*), które mogą być: wewnętrzne (*svajātīya*), tj. w obrębie jednostki, homogeniczne (*vijātīya*), tj. w obrębie tego samej klasy i heterogeniczne (*anyajātīya*), tj. względem innych klas.

byłoby innym światłem. Dlatego jest jedno niezależne światło. Z powodu samej tylko niezależności a dalej z powodu braku w nim cech ograniczenia (*avacchedaka*) miejscem (*deśa*), czasem (*kāla*) i kształtem (*ākāra*), jest wszechobecne (*vyāpaka*),[324] wieczne (*nitya*)[325], jest w swej naturze (*svabhāva*) tym, co ma kształt (*ākāra*), a zarazem jest bezkształtne (*nirākāra*). Z kolei jego swoboda (*svātantrya*) to moc szczęścia (*ānanda-śakti*), jego cudowność (*camatkāra*)[326] – to moc woli (*icchā-śakti*), bycie światłem – to moc [absolutnej] świadomości (*cit-śakti*), jego natura czującej refleksji (*āmarśâtmakatā*)[327] – to moc poznania, zdolność stanowienia każdej formy (kształtu, *ākāra*) jest mocą działania (*kriyā-śakti*)[328]. W ten sposób światło, chociaż niczym nie ograniczone, połączone jest z głównymi mocami (*mukhya-śakti*), w rzeczywistości posiadając moce woli (*icchā*), poznania (*jñāna*) i działania (*kriyā*), ma postać Śiwy, spoczywającego we własnym szczęściu (*nijânanda*). To właśnie ono z powodu własnej swobody (niezależności, *svātantrya*), ujawniając siebie jako zawężone (skurczone), nazywa się indywidualną duszą (*aṇu*). Następnie oświetla siebie dzięki swobodzie, przez którą jaśnieje (*prakāśate*) nieograniczonym (*anavachinna*) światłem Śiwy. Wtedy także oświetla samo siebie pod wpływem (*vaśāt*) swobody bądź bezpośrednio (*nirupāya*), bądź pośrednio (*sôpāya*); gdy [oświetla samo siebie] pośrednio, wtedy albo wola (*icchā*), albo poznanie (*jñāna*), albo działanie (*kriyā*) jest nadrzędnym środkiem (*abhyupāya*); stąd [stosuje się] potrójny podział [mistycznego] pochłonięcia (*samāveśa*) – 1) właściwe Śiwie (*śāmbhava*), 2) właściwe mocy (*śākta*) i 3) właściwe indywidualnej duszy (*āṇava*). Łącznie poczwórną postać kolejno opisuje się poniżej.

> 'Ja' o ciele ze światła [utkanym] to Śiwa swobodny,
> który impetem tańca swobody postać własną przyrodzoną
> zaćmiwszy, znów ją rozpościerać jest w stanie w jej pełni

---

[324] Poza kategorią miejsca lub będący w każdym miejscu.

[325] Poza kategorią czasu lub będący w każdym czasie.

[326] *Camatkāra* (*camat* 'błyszczenie', *-kāra* 'czyniący, czynienie') 'rozbłysk, cud, zachwyt, olśnienie' Zgodnie z opinią Niteckiej termin ten trudno oddać w języku polskim. W swej pracy, gdzie poświęca mu sporo miejsca (NITECKA 2007: 124-126) proponuje tłumaczyć je jako 'smakowanie', lub 'olśnienie' – to ostatnie przede wszystkim w tłumaczeniu ABh 3-22 (w NITECKA 2007: 150). Rucińska z kolei (RUCIŃSKA 1997: 60) na podstawie ŚS wymienia trzy znaczenia terminu: 1) zachwyt, radość czystej świadomości 'ja' (*pūrṇatâhantânanda*, w tym znaczeniu w ŚS 1.7, 3.21, 3.23, 3.24, 3.32); 2) rozkosz przeżycia artystycznego (ŚS 3.11), 3) cud, zdumiewające zjawisko (ŚS 1.12).

[327] Lub: samozwrotność, cecha wszelkiego poznania, które jest możliwe przy jednoczesnym ujęciu elementu podmiotowego 'ja' i elementu przedmiotowego (np. 'dzban'). Poznanie 'to jest dzban' ma w rzeczywistości postać 'ja poznaję dzban'. Któryś z elementów może być mniej lub bardziej wyraźny, ale oba są konieczne i składają się na świadomość, poznanie i mowę. W odniesieniu do samozwrotności absolutnej świadomości używa się też terminu *vimarśa* jako 'samouświadamianie', w wyniku którego następuje stworzenie świata. *Vimarśa* i *āmarśa* zdają się być synonimami. *Parāmarśa* z kolei przenosi tę cechę refleksyjności na głoski alfabetu, oznacza 'czującą głoskę' leżącą u podstawy refleksyjnej świadomości.

[328] Także rozumianej jako siła oddziaływania słowa.

wpływając stopniowo i jednocześnie, albo potrójną metodą". /1.5/

Oto ta postać światła, 'ja', swobodnie przykrywa własną swą postać,
To znów w jednej chwili albo też siłą kolejności ją samą – smak Śiwy
prawdziwy odsłania. /1.6/

Oto [była] pierwsza lekcja 'Istoty Tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: 'Objaśnienie rodzajów poznania'

Druga lekcja

Anupāya, czyli brak środka[329]

Oto teraz przystąpimy do omówienia samego braku środka (*anupāya*). Kiedy, zaiste, przeszyty silnym napływem mocy (*śaktipāta*) sam z siebie, po zaledwie jednokrotnym uchwyceniu wypowiedzi nauczyciela (*guru*), rozróżnia w ten sposób, wtedy znów bez stosowania żadnego środka jego stan pogrążenia powstaje spontanicznie bez stosowania żadnego środka. A jeśli ktoś by zaoponował: „W tym wypadku samo subtelne rozumowanie (*tarka*)[330] jest członem jogi (*yogâṅga*), bo inaczej jakże by rozróżniał?" Odpowiada się: „Na cóż się zda środek wobec tego, który jest Najwyższym Panem (*parameśvara*), który sam siebie oświetla[331] i który jest sobą samym (*svātman*)? Nie można osiągnąć własnej postaci, bo jest się nią zawsze; ani

---

[329] Wg Dżajarathy brak środka, czyli bezpośrednie poznanie, jest kresem środka Śiwy (*śāmbhavôpāya*). Do środka Śiwy z kolei prowadzi środek mocy (*śāktôpāya*), do której z kolei wiedzie środek indywidualnej duszy (*aṇavôpāya*). (TĀV 1.142, 2.2). W TĀV 2.2. komentator rozważa, czy poznanie 'bez środka' (*anupāya*) jest rzeczywistym brakiem środka, czy, jest środkiem, ale subtelnym. W tym kontekście zauważa, że w potocznej mowie negacja (*pratiṣedha*), którą wyraża przedrostek *an-*, jest dwóch rodzajów: całkowita (*prasajya*) i przemilczająca (*paryudāsa*). Egzemplifikacją pierwszej jest wyraz 'nieznający' (*anabhijñā*). Przykładem drugiej sformułowanie 'niebrzuchata dziewczyna' (*anudara-kanyā*). Tak zaprzeczona rzecz istnieje, ale jest nieznaczna (mała, *alpa*). *Anupāya* nie jest zatem całkowitym brakiem jakiejkolwiek metody czy jakiegokolwiek środka, ale jak mówi objaśnienie TS 2 p.1:

„Przedrostek an- (naÑ) 'nie' został tutaj użyty w znaczeniu 'nieznaczny',
podobnie jak w sformułowaniu 'nie-brzuchata kobieta'.

an-udarā kanyâ iti-vat naño'lpârthatvam.

Śladem metody w 'braku metody' jest jednorazowe pouczenie (*upadeśa*) – może nim być chociażby niniejszy rozdział lub poprzedni rozdział. Co więcej, w myśl TS i TĀ negacja czegokolwiek jest afirmacją jego istnienia w formie przeszłej jako śladu uprzedniego istnienia (*saṁskāra*), potencjalnej – przyszłej (*bhaviṣyant*), albo jednej i drugiej. W takiej postaci wielość istnieje w niepodzielnej jedności. (por. TS 8).

[330] Jako człon jogi została opisana TĀ 4.15. Zob. też TS 4.

[331] Różne sposoby rozumienia terminu *sva-prakāśa* zostały opisane traktacie wedantycznym Czitsukha Muniego *Tattva-pradīpikā* (TPd 1, str. 4-46).

poznać, bo sama przez siebie jest poznawana; nie ma też ustąpienia zasłony, bo jakakolwiek zasłona jest niemożliwa; ani nie można też w nią wejść, bo wchodzący nie jest od niej (własnej postaci) odrębny. Czymże zatem jest tutaj środek, skoro niczego odrębnego od niego nie da się uzasadnić? Dlatego to wszystko w całości jest jedną rzeczywistością samej tylko absolutnej świadomości (*cit*), nieodmierzonej czasem (*kāla*), niepodzielonej miejscem, nieumniejszonej przygodnymi cechami (*upādhi*), nieskrępowanej formami, nieprzekazywalnej słowami, nieujawnianej przez żadne wiarygodne źródła poznania, z własnej woli będącej przyczyną sprawczą tego, że [wszystko] począwszy od czasu (*kāla*), aż skończywszy na wiarygodnym poznaniu (*pramāna*), przybrało własną formę, będącą niezależnym pierwiastkiem (*tattva*) – skondensowanym szczęściem (*ānanda-ghana*). To właśnie jest 'ja'. W jego wnętrzu odbija się wszechświat. Pogrążenie (*samāveśa*) w Najwyższym Panu u osoby mocno tak rozróżniającej jest odwieczne (*śāśvat*) i nie wymaga żadnej metody. W żaden sposób nie zależy od narzucenia sobie[332] mantr, nabożeństw (*pūjā*), kontemplacji (*dhyāna*), religijnego postępowania (*caryā*), czy czegoś innego.

Sieć środków nie ujawni Śiwy – czyliż słońce tysiącpromienne
garnkowi zawdzięcza, że świeci?
Gdy tak rozpozna ten, kto szerokie ma spojrzenie,
w jednej chwili wejść może w Śiwę samoświetlnego. /2.1/

Gdzie tylko puls życia rozbłyska, tam we mnie nieskalany
Najwyższy Pan bez reszty jaśnieje;
to 'ja' jest w najgłębszej prawdziwości – kto tak poznał,
więcej już nie ma nic do zrobienia /2.2/

Oto [była] druga lekcja'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Anupāya* – 'Brak środka'

Trzecia lekcja

Śāmbhavôpāya, czyli środek Śiwy

Jeśli nie jest w stanie wejść w niepodzielny (*akhaṇḍa*) obręb tego, co zostało określone jako kategoria Śiwy (*śiva-tattva*) mająca postać Światła, wtedy postrzegając moc swobody (*svātantrya-śakti*) jako dominującą, doświadcza wolnego od myśli (*nirvikalpa*) pogrążenia w Bhairawie[333]. A oto do tego wskazówka (pouczenie, *upadeśa*): To wszystko – wszelkie stany (*bhāva*) – są jedynie odbiciem (odzwierciedleniem, *pratibimba*) w przestrzeni rozumienia (*bodha*), jako że spełniają definicję (*lakṣaṇa*)[334] odbicia. Definicja odbicia jest bowiem następująca: to, co jest

[332] TS 2 p.3: „Narzucenie to reguła, że to należy robić, a tego nie".

Idam kāryam idaṁ nêti niyantraṇā /

[333] *Bhairava* oznacza niezróżnicowany aspekt Śiwy, odpowiadający sferze podmiotu.

[334] Lub 'posiadają charakterystyczną cechę odbicia', zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *lakṣaṇa*.

ujawniane jako coś różnego[335], bez mocy[336] i jawi się tylko dzięki wmieszaniu w coś innego, jest odbiciem, tak jak w zwierciadle wygląd twarzy, w ślinie smak, zapach w nosie, w zmyśle rozkoszy dotyk połączenia seksualnego, dotyk szpilki czy włóczni w wewnętrznym zmyśle czucia lub echo (*pratiśrutkā*)[337] w przestrzeni. Nie jest bowiem ów smak głównym, gdyż nie widać, żeby jego skutkiem było uśmierzenie (*śamana*) itd. chorób[338]. Ani zapach, ani jakość dotykowa (*sparśa*) nie są głównymi, bo gdyby nie istniał ten, którego są przymiotami (jakościami, *guṇa*), ich istnienie również byłoby nielogiczne (*ayoga*); także dlatego, że łańcuch przyczynowo-skutkowy nie miałby początku[339]. Nie jest też tak, że oba (zapach i jakość dotykowa) nie istnieją, ponieważ widzi się [ich skutki]: podniecenie ciała i upuszczenie nasienia. Dźwięk także nie jest główny, bo słysząc dobiegające echo wnosi się, że to *ktoś* mówi. W ten sposób tak samo jak to [co podano w przykładach] świat się ujawnia, bo odbija się w świetle Najwyższego Pana.

[Pytanie] – W takim razie czymże byłby tutaj wzorzec odbicia (*bimba*)?[340]

[Odpowiedź] – Może nim nie być nic[341].

[Pytanie] – W takim razie czyżby on nie był przyczyną (*kāraṇa*)? W tym wypadku nie ma jak rozwiązać kwestii racji (przyczyny, *hetu*)!

[Odpowiedź] – [W kwestii przyczyny] nie jest konieczne posługiwanie się słowem 'wzorzec odbicia'. A racją (*hetu*) będzie tu sama tylko moc Najwyższego Pana, której równoznacznym określeniem będzie 'moc swobody' (*svātantrya-śakti*). A ponieważ to Bhagawan jest tym, który nosi w sobie odbicie, jest istotą świata (*viśva*). Jako że obdarzony w wewnętrzną świadomością (*saṁvit*) świat jest miejscem przejawiania się (*vyakti-sthāna*) potoku świadomości (*caitanya*) i tenże świat ulega w niej odwróceniu, jest tym, który nosi w sobie odbicie. Ta natura Najwyższego Pana nie jest pozbawiona refleksyjnego czucia (*āmarśa*)[342], dlatego że niemożliwe jest, żeby coś, czego naturą jest absolutna świadomość (*cit*), nie miało czującej refleksji. Albowiem gdyby nie miało

---

[335] *Bhedena* = *bhinnatvena* (abstractum instrumentalis) CHAKRAVARTY (1986: 15) interpretuje: 'tylko dzięki czemuś różnemu'.

[336] Moc ma tylko sama substancja-podłoże (*dharmin*), a nie jego zjawisko.

[337] Teoria odbicia światła zostaje rozszerzona na teorię dźwięku, o czym pisze KAUL (A): 7.

[338] W ajurwedzie wpływ leków na niezrównoważone humory (*doṣa*) może być trojaki: uśmierzający (*śamana*), pobudzający (*kopana*) któryś z nich albo któryś ze składników ciała (*dhātu*), czy też wzmacniający, podtrzymujący zdrowie (*svāsthyâhita*) (DASH 1978: 60).

[339] Najwyraźniej nawiązanie do teorii koncepcji njaji, wg której substancja (*dravya*) stanowi materialną przyczynę (*samavāyi kāraṇa*) swoich cech (*guṇa*). Przyjmując substancję jako fundament dla cech unika się regresu nieskończoności (*anārambha-doṣa*).

[340] Polemika z najjajikami na temat koncepcji wzorca odbicia i odbicia (*bimba-pratibimba-vāda*). Poświęcony jest jej rozdział TĀ 10 i część TĀ 3. Utwór pod tym samym tytule: *Bimba-pratibimba-vāda* Abhinawagupty, dostępny w manuskrypcie stanowi fragment TĀ 3 wymierzony przeciw podobnej teorii najjajików (zob. PANDEY 1963:76.).

[341] Tym razem oddźwięk buddyjskiej siunjawady (*śūnyavāda*).

[342] Tj. polegającego na mowie.

czującej refleksji nad swą własną naturą (*svabhāva*), w rzeczywistości byłoby martwe (*jaḍa*). Refleksja ta nie jest symboliczna (*sāṅketika*), ale przeciwnie, mówi się, że skrywa w łonie najwyższy głos (*para-nāda*)[343], którego nie da się oddzielić[344] od absolutnej świadomości (*cit*). On w całości odczuwa przez refleksję łańcuch (*kalāpa*), jakkolwiek by był rozległy, mocy[345] Najwyższego Pana, porządkujących świat. Najważniejsze z nich są trzy: ***a**nuttara* - nieprzewyższona, ***i**cchā* - wola i ***u**nmeṣa* – otwarcie. One właśnie są trójką głosek-refleksji (*parāmarśa*)[346]: ***a***, ***i***, ***u***. Z tych trzech wysławia się[347] cały różnorodny świat przejawionych mocy: odpoczynek (*viśrānti*) w samej anuttarze (*a*) jest anandą (*ānanda*) – szczęściem; odpoczynek w samej woli (*icchā, i*) jest isianą (*īśāna*) – władaniem; odpoczynek w samej unmeszy (*unmeṣa*) jest ***ū**rmi* – falą, będącą początkiem mocy stworzenia. Nimi są trzy głoski-refleksje: ***ā***, ***ī***, ***ū***. Ponieważ istotę pierwszej trójki głosek-refleksji stanowi światło (*prakāśa*), ma ona naturę słońca (*sūryâtmaka*); druga trójka głosek-refleksji, jako że przeważa w niej ukojenie (*āhlāda*) o naturze odpoczynku, ma naturę księżyca (*somâtmaka*). Do sfery ich nie przenika ani odrobina czynu (*karman*)[348]; ale gdy do woli (*icchā*) i władania (*īśāna*) przeniknie czyn (*karman*), nazywają się one tym, co upragnione (*iṣyamāṇa*) i tym, nad czym ma się władzę (*īśyamāna*). Wtedy różnicują się na dwa warianty (*bheda*): z samym światłem jest samogłoska ***ṛ*** (*ra-śruti*), z odpoczynkiem – samogłoska ***ḷ*** (*la-śruti*), gdyż ***ṛ*** i ***ḷ*** mają odpowiednio naturę światła i znieruchomienia (*stambha*). A rzecz upragniona nie jest konkretna (*sphuṭa*)[349] jak rzecz zewnętrzna; gdyby miała formę konkretną, jak rzecz

---

[343] *Paranāda-garbha* – dosł. 'który ma w swym łonie najwyższy głos'. Ten 'najwyższy głos' stanowi najsubtelniejszy poziom mowy (*parā vāk*), istotę wszelkiej mowy i świadomości, gdzie nie istnieje podział na słowo i desygnat, świadomości i uświadamiane itp. Jest ona ponad tzw. 'mową patrzącą' (*paśyantī*), w której słowo i desygnat, świadomość i uświadamiane, stanowią doskonałe połączenie. Poniżej mowy patrzącej znajduje się mowa pośrednia (*madhyamā*), która przybiera formę pojęcia odrębnego od desygnatu. Na poziomie najbardziej zewnętrznym, tzw. mowy artykułowanej (*vaikharī*), słowo i rzecz są całkowicie odrębne. Zagadnienie mowy i jej poziomów jest wspólne zarówno w tantrze, jak i filozofii języka indyjskich gramatyków (por. VP 1.142.). Na najsubtelniejszym poziomie nie jest ona już umownym znakiem, ale staje się tożsama z absolutną świadomością, łączącą w sobie zarówno słowa jak i rzeczy. Zagadnieniom natury mowy poświęcił Abhinawagupta sporo miejsca w PTV. Podział ten jest rozszerzeniem koncepcji trzech poziomów mowy przedstawionej przez Bhartryhariego.

[344] *Nântarīyaka*. Nie da się oddzielić czasowo i przestrzennie.

[345] Mocy, czyli sił przenoszących znaczeń.

[346] Lub: samozwrotności.

[347] *carcyate*.

[348] TS 3 p. 7: „Chodzi o to, że nie [przenika] ani odrobina mocy działania, jako że dominuje moc poznania".

[349] *sphuṭa* – wyraźny, rozbłysły, przejawiony na zewnątrz; być może nawiązanie do teorii sphoty (*sphoṭa*): rozbłysku znaczenia przy wymawianiu danej cząstki znaczącej języka (morfemu, wyrazu lub zdania). Termin ten należy skojarzyć tu z mocą działnia (*kriyā śakti*). Stwierdza się, że, brak jej w samogłoskach ***a*** i ***i***. W samogłoskach ***ṛ*** i ***ḷ*** moc działania ma znajdować się w formie 'niewyraźnej', 'nieprzejawionej', czyli nie powodującej ujawnienia swego znaczenia. W spółgłoskach (*vyañjana*, dosł.: wyrażenie, przejawienie), moc działania jest w pełni zaznaczona. Dlatego Abhinavagupta mówi, że ***ṛ*** i ***ḷ*** są bardziej samogłoskami (*śruti*) niż spółgłoskami (na podstawie CHAKRAVARTY 1986: 16).

zewnętrzna, nastąpiłoby takie samo [jej] stworzenie; ani 'wola', ani 'władanie' nie mają wyrażonej formy. Dlatego z powodu cechy niekonkretności *ṛ* i *ḷ* są tylko samogłoskami (*śruti*) i nie mają statusu spółgłosek (*vyañjana*)[350]. Te cztery głoski – *ṛ, ṝ, ḷ, ḹ,* jako że zawierają odcień obu – samogłoski i spółgłoski, są rodzaju nijakiego. Kiedy *anuttara* (*a*) i szczęście – *ānanda* (*ā*) rozciągają się na wolę (*i*) i pozostałe [panowanie – *ī* oraz *u* i *ū*), wówczas [powstają] dwie głoski (*varṇa*): ***e, o***[351]. Gdy one znów zleją się (*saṁghaṭṭa*) z anuttarą (*a*) i szczęściem (*ā*) [powstają] dwie głoski: ***ai*** i ***au***[352]. One są mocą działania (*kriyā śakti*) i ona jest czterema głoskami: ***e, ai, o, au.*** Następnie, gdy u kresu mocy działania wszystko, co jest wytworem (*kārya*), wejdzie w anuttarę, to najpierw, jako esencja odczuwania, jest samym tylko światłem, ustala się jako punkt – *bindu,* czyli *aṁ*. Następnie [ze zderzenia] również z nią anuttary pojawia się stworzenie – *visarga* ***aḥ***. W ten sposób mówi się, że szesnaście czujących samogłosek-refleksji ma naturę nasienia (*bīja*). To, co z niego powstało, ma naturę spółgłosek-wyłonienia (*vyañjana*) w postaci łona (*yoni*).

Spośród nich z anuttary (*a*) bierze się rząd spółgłosek gardłowych (***ka****-varga*), z woli (*i*) będącej wiarą (*śraddhā*) – rząd głosek palatalnych (***ca****-varga*), z woli (*i*) wspieranej działaniem (aktywnej, *sakarmikā*) – dwa rzędy: głosek retrofleksyjnych (***ṭa****-varga*) i zębowych (***ta****-varga*), z otwarcia (*u*) – rząd spółgłosek wargowych. Jest ich po pięć przez połączenie z pięcioma mocami[353]. Z trojakiej woli (*i*) – ***ya, ra, la,*** z otwarcia (*u*) – głoska ***va,*** z trojakiej woli (*i*) – ***śa, ṣa, sa*** z przydechu (*visarga*) – spółgłoska ***ha,*** a z połączenia z łonem - ***kṣa***.

W ten sposób boska anuttara (*a*) ma postać zwierzchnika rodu (zwierzchnika całości, *kulêśvara*)[354]. Posiada on *Kaulikī,* jedną jedynie moc stwarzania (przydech *aḥ, visarga-śakti*)[355], która rozpostarta od formy szczęścia się aż po zewnętrzne stworzenie

---

[350] Etymologiczne znaczenie słowa '*vyañjana*': od √*vyañj* – manifestować (się), pojawiać; dopiero samogłoski wraz ze spółgłoskami mają moc twórczą – ukazywania przedmiotów.

[351] Zgodnie z zasadami sandhi i gunacji: a + i → e, a + u → o.

[352] Zgodnie z zasadami sandhi i gunacji: a + e → ai, a + o → au.

[353] Mocy woli (*icchā*), poznania (*jñāna*), działania (*kriyā*), przychylności (łaski, *anugraha*) i nieprzychylności (odwrócenia łaski, *vigraha*).

[354] Czyli zespołu 36 pierwiastków rzeczywistości.

[355] Stworzenie (*visarga*) jest trzech rodzajów: *āṇava* ('rozdrobnione', na poziomie duszy), *śākta* (na poziomie mocy) i *śāmbhava* (na poziomie Śiwy), odpowiadających trzem punktom doświadczania świata: jako różnorodnego (na zasadzie różnicy, analizy, *bheda*), jednocześnie różnorodnego i niezróżnicowanego (na zasady różnicy i spajania, analizy i syntezy, *bhedâbheda*) lub niezróżnicowanego (złączeniu różnic, syntezy, *abheda*). Stworzenie rozdrobnione (*āṇava-visarga*) to świat, który ujmuje się jako jaśniejące przed sobą 'to', podzielony na podmiot poznający i przedmiot poznania. Świadomość ma ograniczony zasięg, z jednej strony do samej siebie, a z drugiej – do jej nieświadomego przedmiotu. W doświadczeniu tym dominuje działanie. W stworzeniu mocy (*śākta-visarga*) zanika ograniczenie pola świadomości, powodując, iż ogarnia ono jednocześnie podmiot i przedmiot poznania – świat jawi się wówczas zarówno jako zróżnicowany, jak i odczuwa się jego dominującą jedność. Stan ma niejako postać potęgi poznania. W stworzeniu 'Śiwy' (*śāmbhava-visarga*) świadomość indywidualna (*citta*) zanika i wszystkiego doświadcza się w sobie samym jako nieróżnego od przyrodzonej świadomości siebie

(*bāhya srṣṭi*), wprawiona w wibrację, powoduje, że refleksje (*āmarśa*) głosek artykułowanych w poszczególnych miejscach wymawiania (rzędach, *varga*) przybierają postać zewnętrznych kategorii rzeczywistości (*tattva*). To stwarzanie (*visarga*) jest trojakie: 1) na poziomie duszy ('rozdrobnione', *āṇava*), mające postać odpoczynku (*viśrānti*) indywidualnej świadomości (*citta*), 2) na poziomie mocy (*śākta*), charakteryzujące się budzeniem się (*sambodha*) indywidualnej świadomości oraz 3) na poziomie Śiwy (*śāmbhava*), mające postać rozpuszczenia się (*pralaya*) indywidualnej świadomości. W ten sposób to właśnie *visarga* jest tą mocą Bhagawana, która rodzi świat. W tymże procesie, gdy w najwyższej głosce-refleksji (*parāmarśa*)[356] nie ma podziałów, wtedy jest jeden; gdy jest podział na nasienie i łono, [wtedy] najwyższa głoska-refleksja składa się z posiadacza mocy (*śaktimān*) i samej mocy (*śakti*). Gdy głoska-refleksja występuje w odrębnych ósemkach[357], to w połączeniu z władcą kręgu (*cakrêśvara*)[358] tworzy dziewięć rzędów (miejsc artykulacji, *varga*), a gdy przeważają pojedyncze głoski, ma naturę pięćdziesięciu [głosek alfabetu]. W nich z kolei po odczuciu poprzez refleksję (*parāmarśana*) możliwych różnic podziału ma postać złożoną z osiemdziesięciu jeden. W rzeczy samej tylko sześć głosek-refleksji, których przez rozszerzenie i wzajemną fuzję[359] staje się dwanaście, nasyca pełnię mocy świata. One właśnie, jako że mają postać najwyższej czującej refleksji, są mocami Bhagawana opisywanymi jako Kaliki (*Kālikā*)[360]. Te właśnie czyste głoski-refleksje, mając na poziomie czystej wiedzy postać transcendentną i immanentną, pod wpływem otwarcia się osnowy twórczej (*māyā*) i braku zawężenia podmiotu twórczego (*mātṛ*), mają postać wiedzy (*vidyā*) i władcy wiedzy (*vidjêśvara*). A znów na poziomie osnowy twórczej (*māyā*) wyróżniają różnorodność tego, co konkretne, mając stan majicznych głosek, które w mowie patrzącej (*paśyantī*), pośredniej (*madhyamā*) i artykułowanej (*vaikharī*) nabierają komunikatywności (*vyavahārikatva*) i rozchodzą się, aż się przemienią w naturę zewnętrznych kategorii. Choć należą one do osnowy twórczej

---

(*svātma-saṁvit*) – mówi się, że to stworzenie składa się wtedy ze szczęścia. (Na podstawie: CZAKRAVARTI 1986: 19 p.1).

[356] Czyli anuttarze (głosce *a*).

[357] Tj. ośmiu rzędów głosek odpowiednio uporządkowanych: 1) samogłoski (*a-varga*), 2) spółgłoski guturalne (*ka-varga*), 3) palatalne (*ca-varga*), 4) retrofleksyjne (*ṭa-varga*), 5) zębowe (*ta-varga*), 6) wargowe (*pa-varga*), 7) spółgłoski płynne (półsamogłoski, *ya-varga*) i 8) sybilanty (łącznie z *ha*: *śa-varga*).

[358] Czyli wszystkich liter alfabetu; wyraża go głoska *kṣa*, świadek wszystkich głosek.

[359] CHAKRAVARTY 1986: 20 p. 1) rozszerzenie (*prasaraṇa*) następuje wtedy, gdy z połączenia jednakowych samogłosek powstaje długa (a+a, i+i, u+ū); fuzja (*pratisaṁcaraṇa*) natomiast polega na połączeniu głosek niejednakowych (a+i , a+u , i+a, u+a, a+bindu, a+visarga).

[360] TS 2 p.15:

kalayanti kramante iti kālikāḥ.
parâmarśâtmakatvena visargâkṣepa-yogataḥ /
iyattâkalanāj jñānāt tāḥ prôktā kālikāḥ kvacit //

(*māyā*), to gdy się je postrzega na podobieństwo ciała (wyobrażając je jako ciało)[361] i gdy się je ponownie ożywi czystymi czującymi głoskami, których prawidłowości zostały omówione i które są niczym samo życie, wtedy nabierają siły oddziaływania (potencji, *vīrya*). Jako takie dają doznanie (*bhoga*) i wyzwolenie (*mokṣa*). W ten oto sposób ten, kto patrzy na mające postać samego tylko odpoczynku wszystkich refleksji-glosek zróżnicowanie światów, będących odbiciami wszystkich pierwiastków i spoczynku, różnicującej się na światy będące odbitymi (*pratibimbita*) wszystkimi pierwiastkami rzeczywistości (*tattva*), jak na siebie, wolny od myśli (wyobrażeń), za sprawą pogrążenia się w Śiwie staje się wyzwolonym za życia. Tutaj [w metodzie *śāmbhava*], podobnie jak poprzednio, nie narzuca się żadnych reguł mantr czy czegokolwiek innego.

Świat cały w sobie jaśnieje tutaj
Niczym w środku zwierciadła dzieło przepiękne;
Jak przebudzenie świat odzwierciedla w stopniu najwyższym
wciąż odnawiając smak czucia siebie,
tak czuć nie może zwierciadło. /3.1/

W tym nieskalanym zwierciadle wrażliwości
jaśnieje Prawda, własną istotę w całości wyrażająca,
mająca postać odbitego
smaku refleksji wraz z tajemnicą. /3.2/

To usłyszawszy, kto łączy w jedno
tę nieskalaną własną jaźń złożoną ze wszystkich rzeczy,
ten najwyższym Bhairawą się stawszy,
nasyca się w najwyższym stopniu. /3.3/

Oto [była] trzecia lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Śāmbhavôpāya* – 'Środek Śiwy'

Czwarta lekcja

Śāktôpāya, czyli środek mocy.

Spośród tych [środków] jeśli stopniowo wytwarza predyspozycję (*saṁskāra*)[362] wyobrażenia (*vikalpa*) w celu wniknięcia w omówioną przed chwilą własną postać,

---

[361] TS 3 p. 20:

„Majiczne głoski są jak ciało bez życia (duszy); czująca refleksja (głoska-refleksja) jest jakby ich życiem. Bez niej one w żaden sposób nie mogą oddziaływać – o to tutaj chodzi".

Māyīyā varṇā jīva-rahitaṁ śarīram-iva. Teṣāṁ parāmarśo jīva-ivâsti anyathā te'kiñcitkārā iti bhāvaḥ.

[362] *saṁskāra* – 'ślad (każdego czynu), predyspozycja, (będąca efektem czynów)' też 'oczyszczenie'. Dżajaratha w TĀV 4.2. definiuje ją następująco:

wtedy znajduje zastosowanie ciąg kolejnych (*krama*) kontemplacji poprzedzony prawdziwym rozumowaniem (*sattarka*), prawdziwym przekazem (*sadāgama*) i pouczeniem prawdziwego mistrza (*sadgurûpadeśa*). Jest bowiem tak, że stworzenia samą siłą wyobrażenia kształtują tożsamość siebie zniewolonych. Taka tożsamość (*abhimāna*) jest powodem przywiązania (*pratibandha*) do świata (*saṁsāra*); stąd powstałe wyobrażenie, mające postać przeciwstawną tamtemu [wyobrażeniu], eliminuje wyobrażenie, które jest przyczyną kolejnych żywotów – dlatego daje początek rozwojowi duchowemu (*abhyudaya*).

Wygląda ono następująco: „To, co wykracza poza wszystkie z natury swej ograniczone kategorie aż po Śiwę[363], którego jedyną postacią jest nieograniczona zdolność uświadamiania (*saṁvit*), to właśnie jest najwyższym znaczeniem (rzeczą, *artha*) miejscem ładu wszystkich rzeczy, energią (*ojas*) świata; przez to świat żyje i tym właśnie jestem 'ja'. Przeto 'ja' zarówno przekracza świat, jak i zawiera się w świecie"[364]. I ono nie ukazuje się tym, których oślepia potęga maji, gdyż nie mają oni rozumowania (*tarka*) i pozostałych [trzech][365]. Albowiem ci wisznuici i inni[366] mają stosunek do przekazu pisma w tak dużym stopniu zależny od pierwiastka pragnienia (*rāga-tattva*), że nawet mając przed sobą filozofię Górnego Przekazu (*ūrdhva-darśana*), nie nakierowują się na jej treść, stąd żywią niechęć do właściwego rozumowania,

---

„Przyjęcie innej cechy (*guṇa*), która przez powtarzalność i siłą usłyszanego, pomyślanego itd. najpierw z niewyraźnej, stopniowo staje się najwyraźniejszą, skutkiem czego dociera się do odpowiedniej formy już bez udziału wyobrażenia (myślenia konceptualnego *vikalpa*)'.

paunaḥ-punyena śruta-cintâdi-vaśāt asphuṭatvādi-krameṇa sphuṭatamatvâdyāpatti-paryantaṁ guṇântarâdhāna, yena nirvikalpânurūpânupraveśo bhavet.

Proces, w którym pojęcie stopniowo nabiera takiej cechy – zdolności wprowadzenia umysłu w stan braku pojęć określa się też terminem *saṁskriyā* - oczyszczanie. Powtarzalność w zasadzie polega na tym, że jeden 'ślad' 'powiela się' i w ten sposób skumulowanie jednego typu 'czystych śladów (predyspozycji)' powoduje, że są one w stanie przeważyć przeciwne predyspozycje – nawyki do codziennego doświadczania, przykuwające do świata .

[363] *Sadāsiva*, należący już do świata skategoryzowanego.

[364] Jest jednocześnie transcendentne i immanentne.

[365] Tj. prawdziwego przekazu i pouczenia prawdziwego mistrza.

[366] Nawet wisznuita bez przeszkód wchodzi na właściwą drogę (*sanmārga*), jeśli na skutek dojrzałości zrodzi się w nim prawdziwe rozumowanie (*sat-tarka*), będące naturą najwyższej refleksji (*parâmarśa*). Wtedy oddziela on istotne od nieistotnego, zostaje oczyszczony najlepszą mocą dzięki potędze kategorii czystej wiedzy (*śuddha-vidyā*) i wchodzi na prostą drogę do wyzwolenia (zob. TĀV 4.39).

Abhinawagupta uważa pismo jedynie za narzędzie (*upakaraṇa*) do wzbudzenia takiego rozumowania. Wtajemniczenie przez boginie (*devī-dīkṣā, śaktipāta*) to samoczynne zrodzenie się rozumowania (*svayaṁ-pravṛtta-tarka*) inaczej zwane jogicznym (*yaugika*) lub spontanicznym (*sāṁsiddhika*), co odbywa się bez udziału ani pisma, ani *guru* (którego rolą jest wyjaśnienie sensu pism). Takie wtajemniczenie daje zdolność do zarówno do wiedzy, jak i jogi (zob.TĀV 4.42,45).

prawdziwego przekazu i pouczenia prawdziwego mistrza[367]. Tak jak powiedziano w Parameśwaratantrze:

> Ci wisznuici i ci wszyscy inni,
> żywiąc pragnienie razem z wiedzą,
> Nie odnajdują najwyższej zasady –
> pozbawieni poznania wszechwiedzącego.

Dlatego tylko ci, którzy są przeniknięci mocnym napływem mocy Siambhawy[368], wysublimowawszy wyobrażenia[369] prawdziwym przekazem itd., wchodzą do wyższej własnej natury.

[Pytanie] – No tak, ale przecież w ten sposób najwyższa kategoria (*tattva*) miałaby postać przedmiotu wyobrażenia.

[Odpowiedź] – Nie jest tak, jako że wyobrażenie służy tylko do rozbicia okrycia (*adhivāsa*) dualności. Natomiast najwyższa rzeczywistość, jako że wszędzie ma postać wszystkiego (*sarva-rūpatā*), jest samoświetlna (*svaprakāśa*); stąd wyobrażenie ani nie służy pomocą, ani w żaden sposób nie przeszkadza. Tutaj u przeniknięty bardzo silnym napływem mocy (*śaktipāta*) w naturalny sposób, samo przez się, rodzi się właściwe rozumowanie; nazywa się go 'wtajemniczonym przez boginie'[370]; u innego [rodzi się] stopniowo z przekazu pism itd., o czym szeroko powiemy wyjaśniając napływ mocy (*śāktipāta*). Ale zadaniem mistrza jest wyłożenie przekazu (*āgama*), a zadaniem przekazu jest wzbudzenie właściwego wyobrażenia za pomocą przywołania nie pozostawiającej wątpliwości jednolitej [głębokiej] struktury (*prabandha*). To właśnie głęboka struktura takiego wyobrażenia nazywa się 'prawdziwym rozumowaniem' (*sat-tarka*). Określa się ją także jako myśl twórczą (*bhāvanā*)[371], przez którą nadając rzeczy jasność (*sphuṭatva*), tworzy się ją, wcześniej na skutek niejasności jak gdyby nieistniejącą, chociaż istniejącą[372].

---

[367] Abhinawagupta podaje te trzy: mistrza (*guru, deśika*), pismo (*śāstra*) i własne rozumowanie, jako przyczyny poznania (TĀ 4.41b-42a):

„Także w *Kiraṇasaṁhicie* powiedziano, że od mistrza, z pisma i przez samego siebie [rodzi się najwyższe poznanie]; z nich każde następne jest ważniejsze, a wcześniejsze – kolejno tym, co wspomaga".

> *kiraṇāyām yad apyuktaṁ gurutaḥ, śāstrataḥ, svataḥ /*
> *tatrottarottaraṁ mukhyaṁ, pūrva-pūrva upāyakaḥ //*

[368] Śiwy.

[369] Lub: wykształciwszy skłonność do czystego wyobrażenia.

[370] Boginie to głoski alfabetu.

[371] *bhāvanā* (*caus.* od √*bhū* 'być, stawać się' z sufiksem wtórnym tworzącym nomina actionis) dosł. 'powoływanie do istnienia'.

[372] Zob. SINGH 1979: XXXiii., gdzie ta definicja myśli (kontemplacji) twórczej została przytoczona.

Tutaj żaden inny człon jogi (*yogâṅga*)[373] niż właściwe rozumowanie (*sattarka*) mające postać światła czystej wiedzy[374] nie stanowi bezpośredniego środka, jako że zespół reguł (*niyama*), poczynając od ascezy, rodzaje zasad moralnych (*yama*), począwszy od niekrzywdzenia (*ahiṁsā*), zespół ćwiczeń oddechowych (*prāṇāyāma*) takich jak wdychanie (*pūraka*) i inne[375] nie mogą oddziaływać na czystą zdolność uświadamiania (*saṁvit*), bo dotyczą tylko sfery przedmiotu doświadczenia (*vedya*). Także wycofanie zmysłów (*pratyāhāra*) może tylko wydoskonalić poziom zmysłów (*karaṇa-bhūmi*). Nawet medytacja (*dhyāna*), przykucie uwagi (*dhāraṇa*) i głęboki stan skupienia (*samādhi*), zgodnie z przebiegiem ich kolejnego ćwiczenia, mogą [tylko] nadać podmiotowi kontemplacji tożsamość (*tādātmya*) z przedmiotem kontemplacji. Nie jest możliwe żadne ćwiczenie w wypadku najwyższej rzeczywistości (kategorii, *para-tattva*), mającej naturę Śiwy i będącej własną przyrodzoną naturą (własnym przyrodzonym stanem, *sva-svabhāva*). Albowiem ćwiczenie (*abhyāsa*) polega na intensywnym wzmacnianiu energii życiowej (*prāṇa*), intelektu (*buddhi*), czy ciała (*deha*) tego, który utwierdzony jest w wewnętrznej świadomości (*saṁvit*), podobnie jak przy ćwiczeniu podnoszenia ciężarów, dysputy, czy tańca. Natomiast do postaci wewnętrznej świadomości niczego nie można dodać ani nic od niej ująć, po cóż więc ćwiczenie?

[Pytanie] – Gdyby zapytać: „W takim razie na cóż zda się subtelne rozumowanie (*tarka*)?"[376] – odpowie się, że jak już tutaj stwierdzono, jest ono tylko rodzajem odrzucenia pokrywy dwoistości niczym więcej. Ponieważ wszelka postać jest w istocie absolutną świadomością (*cit*), w zwykłym ćwiczeniu również ma miejsce odsłanianie zgodnego z upodobaniem obranego przez siebie (*abhimata*)[377] uformowania (*rūpatā*) ciała itd.[378] i tłumienie (*nyagbhāvanā*) formy mu przeciwnej – taki jest sens ćwiczenia. Powiedziano już, że od najwyższej kategorii nie można oddzielić niczego. Ani pokrywa dwoistości nie jest na pewno żadną odrębną rzeczą, tylko jest ona wyłącznie

---

[373] W tekstach tantry siwaickiej, siaktyjskiej, wisznuickiej i buddyjskiej znajduje się opis sześciu stopni jogi. Są nimi: 1) opanowanie oddechu (*prāṇāyāma*), 2) opanowanie zmysłów (*prātyāhāra*), 3) unieruchomienie uwagi (*dhāraṇa*), 4) kontemplacja (*dhyāna*), 5) najwyższe skupienie (*samādhi*), 6) dociekanie (*tarka*) (DWIVEDI 2000: 63). Mimo tej samej terminologii różnice w ich definiowaniu i dalszych podziałach są znaczne (DWIVEDI 2000: 96). Np. w szkołach siaktyjskich i wisznuickich *tarka* jest odpowiednikiem obserwacji, bacznej uważności. Abhinawagupta w TĀ 4.15 za najwyższy stopnień jogi uznał właśnie rozumowanie (*tarka*) powołując się na MVT 17.28. Szczegółowo też ją opisał w TĀ 4.34-86, gdzie jej i własnemu doświadczeniu (*svânubhava*) przypisał najważniejszą rolę. Kolejność *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi* wskazuje tu na jogę Patańdżalego, która zostaje poddana krytyce.

[374] *Śuddha-vidyā* jest jedną z kategorii rzeczywistości.

[375] Ćwiczenia wydłużające oddech (*prāṇāyāma*) polegają na przerwaniu jego zwykłego ruchu (*gati-viccheda*) po wdechu (*pūraka*), wydechu (*recaka*) lub samego w sobie (*kumbhaka*). Zob. YS 2.49 i komentarze.

[376] *Tarka* stanowi człon jogi.

[377] Lub: 'tej, z którą się utożsami '.

[378] Ciała, energii, czy rozumu.

nieznaniem (nieokreśleniem, *akhyāti*) własnej postaci. Stąd mówi się, że oddalenie dwoistości zachodzi za pomocą wyobrażenia (*vikalpa*).

Najprawdziwszą prawdą jest, że to, jaśniejąca własna postać, sama z własnej swobody przybrała stan nieznania i manifestuje się, stopniowo go porzucając, w następującym porządku: Jako skłonna do rozkwitu (rozszerzenia się, *vikasônmukha*); następnie jako rozwijająca się (rozszerzające się, *vikasant*); następnie znów jako w pełni rozwinięta (rozszerzone, *vikasita*). Takie manifestowanie się jest również własną postacią (naturą) Najwyższego Pana. Dlatego człony jogi nie stanowią tutaj [dla oświetlania] bezpośredniego środka. Natomiast nawet jeśli sprzyjają rozumowaniu, to tylko właściwe rozumowanie (*sattarka*) jest w tej kwestii bezpośrednim środkiem. To ono jest [kategorią] czystej wiedzy i zostaje wykształcone jako czysta skłonność w różnoraki sposób np. poprzez nabożeństwo (*yāga*), ofiarę ogniową (*homa*), powtarzanie mantry (*japa*), ślubowanie i jogę. Spośród nich nabożeństwo to powierzenie wszystkich stanów istnienia (uczuć, bytów *bhāva*) tylko Najwyższemu Panu [z myślą]: „wszystkie stany (byty) pozostają w Parameśwarze, nie ma niczego odrębnego". Ponieważ ono dotyka serce, to ci, którzy sami mają dostęp do wewnętrznej świadomości, łatwo mogą je ofiarować Najwyższemu Panu – z taką intencją mówi się o zewnętrznym zastosowaniu miłych sercu (pięknych) [379] kwiatów (*kusuma*), pożywienia (*tarpaṇa*) i pachnideł (*gandha*). Rozpuszczanie wszystkich stanów istnienia (uczuć) w blasku ognia czystego uświadamiania Najwyższego Pana, utożsamionego ze smakoszem pożerającym w całości stany istnienia (uczucia) [z myślą]: 'Wszystkie stany istnienia (uczucia) utworzone są z blasku Najwyższego Pana', w celu osiągnięcia dojrzałego wyobrażenia, tak długo, aż pozostanie jedynie ów blask jako reszta, jest ofiarą ogniową (*homa*). Podobnie wewnętrzne odczuwanie, że najwyższy pierwiastek jest tym, co przebywa w swojej własnej naturze, zupełnie nie zważając na stany, mające postać różną od zewnętrznych, wewnętrznych i innych przedmiotów postrzegania (*prameya*), w celu wywołania mającej naturę obu czystej refleksji, jest powtarzaniem modlitwy (*japa*). Zawsze i wszędzie postrzeganie ciała, a nawet dzbana i innych [przedmiotów], traktując je jako jednakowe z Najwyższym Panem w celu uzyskania utożsamienia (*abhimāna*) z nieosiągalnym żadnym środkiem (*nirupāya*) Najwyższym Panem, jest ślubowaniem (*vrata*). Tak jak podano w *Nandiśikhā*:

> „Jednakowość w stosunku do wszystkiego jest najlepszym ślubowaniem".

W ten sposób takie szczególne wyobrażenie, polegające na wnikaniu (*anusandhāna*) w jego istotę, służące do tego, aby ponadrelatywne, naturalne, będące kategorią najwyższej rzeczy wyobrażenie, które przejawia się (jaśnieje) za sprawą

---

[379] TS 4. p 8:

„Cokolwiek sercu przyjemność sprawia, gdziekolwiek zmysły się skierują,
gdy połączy się z prawdziwym światłem brahmana, staje się przyborem do nabożeństwa".

yat-kiñcin manasâhlâdi yatra kvâpîndriya-sthitau /
yojite brahma-sad-dhāmni pūjôpakaraṇaṁ hi tat //

rozmaitych, będących cząstkami czystej wiedzy wyobrażeń, rozwinąć w samo tylko nieprzerwane światło, jest jogą (*yoga*). W tym [wyobrażeniu] Najwyższy Pan ma naturę pełnego uświadamiania (*saṁvit*), to właśnie pełnia jest jego mocą nazywaną w języku przekazów, zgodnie z traktowanymi przez nie kontekstami: całością (*kula*), zdolnością (*sāmarthya*), falą (*ūrmi*), sercem (*hṛdaya*), esencją (*sāra*), wibracją (*spanda*), potęgą (*vibhūti*), władczynią triady (*trîśikā*), [boginią, mocą] czasu (*kālī*), [boginią, mocą] przyciągającą (*karṣaṇī*), [boginią, mocą] przerażającą (*caṇḍī*), boginią-mową (mocą mowy, *vāṇī*), doznawaniem (*bhoga*), widzem (*dṛk*), aby w takiej czy innej postaci znalazły się w sercu osoby kontemplującej. Uświadamianie pełni (*pūrṇatā-saṁvit*) jaśnieje dzięki widzeniu jej złożoności ze wszystkich mocy. A jej moce są niezliczone (poza kategorią liczby). Co tu wiele mówić: to, co jest światem, to są jej potęgi – jakże można o nich udzielić pouczenia? Przyjmijmy, że wystarczą trzy, aby świat ten w pełni ogarnąć (*samāpyate*):

1. Ta, za pomocą której Najwyższy Pan utrzymuje, ogląda i ujawnia to wszystko od Śiwy aż po kategorię ziemi jako samą tylko świadomość, nie będącą przedmiotem wyobrażenia, jest jego czcigodną transcendentną mocą (*Śrī Parā Śakti*).

2. Ta znów, za pomocą której [utrzymuje, ogląda i ujawnia] jako różne przy jednoczesnym braku różnicy (*bhedābheda*), jak w wypadku słonia i zwierciadła[380], jest jego czcigodną immanentno-transcendentną mocą (*parâparā śakti*).

3. Za pomocą której [utrzymuje, ogląda i ujawnia] poprzez zróżnicowanie (*bheda*), jako różniące się od siebie wzajemnie, jest jego czcigodną mocą immanentną (niższą, *śrīmad-aparā-śakti*)

Ta, za pomocą której pochłania w sobie samym to potrójne ujmowanie (utrzymywanie, *dhāraṇa*) poprzez otulenie (*kroḍīkāra*) je sobą, polegające na wnikliwym badaniu (syntezie, *anusandhāna*), jest jego Panią, samą czcigodną Najwyższą (*Śrīparā*)[381], innymi słowy zwaną: świętym Istnieniem Matki (*Śrīman-mātṛ-sadbhāva*) i ciągnącą czas (*kāla-karṣiṇī*).

Powyższe cztery moce ze swej swobody funkcjonują trojako: przy stwarzaniu, trwaniu i unicestwieniu – w ten sposób jest ich dwanaście. Mianowicie: 1. Wewnętrzna świadomość (*saṁvit*) najpierw wewnątrz tworzy (*kalayati*) stan (*bhāva*). 2. Potem tworzy go również na zewnątrz, w sposób wyraźny (przejawiony). 3. Kiedy zauważy tam jego atrakcyjność (*rakti*), tworzy dalej, pragnąc przyswoić sobie ten stan. 4. Następnie wytwarza wątpliwość (obawę, *śaṅkā*), będącą przeszkodą w jego przyswojeniu, po czym ją pochłania (*grasate*). 5. Część stanu, która jest cząstką pochłoniętej wątpliwości, tworzy, wchłaniając ją w siebie. 6. Następnie tworzy własną naturę [poprzez poczucie]: 'ten stan przyswajającego jest moją tylko naturą'. 7. Potem w trakcie tworzenia swej natury przyswajającego (*upasaṁhartṛ*) tworzy, że jeden stan pozostaje jako dyspozycja psychiczna (*vāsanā*), a inny staje się resztą samej tylko świadomości (*saṁvit*). 8. Dalej tworzy następujący po stworzeniu własnej natury krąg

---

[380] Nawiązanie do utartego powiedzenia (maksymy, *nyāya*), że w małym zwierciadle można zobaczyć dużego słonia. (zob. MISHRA 2002: I.133).

[381] *Śrī Parā Śakti* przedstawia się jako stojącą na głowie (*mahā-ḍāmaraka-yāga*).

narządów zmysłów (*karaṇa-cakra*). 9. Potem stwarza także tego, który panuje nad narządami zmysłami (*karaṇêśvara*). 10. Potem tworzy wyobrażoną (*kalpita*), majiczną postać podmiotu poznającego. 11. Potem tworzy podmiot (*pramātṛ*) skłonny porzucić zawężone doświadczenie, rozkoszując się ogarniającym go rozszerzaniem (*vikāsa*). 12. Wreszcie tworzy rozwiniętą (*vikasita*) postać. W ten sposób tych dwanaście bogiń – wewnętrznych uświadomień, zgrupowanych po dwie, trzy i więcej, uczestniczy jednocześnie lub kolejno w odsłanianiu się podmiotom, licznym lub jednemu, i obraca się cyklicznie niczym koło – także na zewnątrz, jako następowanie po sobie faz Księżyca, Zodiaku [itp.]; a w końcu jaśnieje też jako następowanie po sobie [przedmiotów takich jak] garnek, płótno itp. zaspokajając swobodę Pana Kręgu (*cakrêśvara*) – wtedy określa się je słowem *Kālī* ('Pani czasu/wymierzania'). Tworzenie (*kalanā*)[382] zaś to: ruch (*gati*), rzut (*kṣepa*), poznanie (*jñāna*), liczenie (*gaṇana*), wzbudzenie doznania (*bhogīkaraṇa*), brzmienie (*śabdana*) i rozpuszczenie w sobie (*svātma-layīkaraṇa*)[383]. Tak jak powiedział czcigodny mistrz Bhutiradża (Bhūtirāja):

> „Kali jest tą, która siłą tworzenia (*kalanā*), czyli rzutem (*kṣepa*) i poznaniem (*jñāna*)...".

O tym samym zagadnieniu można szerzej przeczytać w różnych miejscach takich jak ułożone przeze mnie wyjaśnienia do Prakaranastotry (*Prakaraṇa-stotra*)[384]. Mój mistrz mawiał, że nie należy wyjawiać zbyt wielu tajemnic naraz, ani też całkowicie ich ukrywać. Dlatego owe nabożeństwo, ofiarę itd., które zostały tak opisane, należy kierować tylko do tego rodzaju Maheświary[385]. Wszyscy bowiem to, co należy odrzucić, postrzegają jako fundament (*bhūmi*), który należy przyjąć, a [bóstwa] od Wisznu poczynając, a kończąc na Śiwie – jako Najwyższego Siwę, a taki błędny pogląd jogini anuttary (*anuttara-yogin*) powinni koniecznie odrzucić. W tym celu Widjadhipati dał wspaniały początek Hymnowi o Doświadczeniu (*Avubhava-stotra*). Każde z tych pięciu – począwszy od takiego nabożeństwa, a skończywszy na jodze – ma wiele wariantów: niech wykonuje go tak, jak to się przyjęło w zwyczaju, a nie dręczy swej duszy roztrząsaniem, co nadaje się do spożycia (doznania, *bhogya*), a co nie, co jest rytualnie czyste, a co nie itd., odrzucając obiektywny charakter rzeczy (*vastu-dharma*) na

---

[382] Czyli funkcjonowanie Kālī.

[383] Wymienione tu elementy składające się na akt stworzenia mogą stanowić rozszerzenie tzw. *karma-pañcaka* (lub *pañca-kṛtya*), czyli czynności Śiwy, składających się na akt stworzenia (*sṛṣṭi*) zgodnie z systemem kramy. Krama wymienia je następująco: *kṣepa* 'projekcja', *jñāna* 'poznanie', *prasaṁkhyāna* 'zawarcie się w liczbie', *gati* 'ruch' i *nāda* 'dźwięk'. Odpowiadają one stworzeniu (*sṛṣṭi*), trwaniu (*sthiti*), zniszczeniu (*saṁhāra*), nieprzychylności (*nigraha*) i przychylności (*anugraha*) Śiwy. (zob. hasło „kṣepa" w: *TAK* napisane przez A. Padoux).

[384] Chodzi o tekst, który się nie zachował, prawdopodobnie o tytule *Prakaraṇa-stotra-vivaraṇa*. Jest to jedyna wzmianka o tym dziele.

[385] TS 4. p.19: „A nie do jakiegoś bóstwa rzadzących z wnętrza osnowy twórczej".

na tu māyā-garbhâdhikāriṇi anyasminn iti bhāvaḥ /

zasadzie samego wymysłu (*kalpanā*) – powiedziane to zostało już w *Śrīpūrwie*[386]. Albowiem o czystości [rytualnej] nie stanowi wygląd (*rūpa*) rzeczy, taki jak błękit itp., bo w innym miejscu wzywałoby się do tego samego, ale nieczystego, jak np. do darowizny w zamian za inicjację" ;

[Zarzut] – Wtedy jeśli się powie, że nawet w tamtym [innym wezwaniu] jest ona nieczysta z autorytetu wezwania i nawet jeśli [wezwanie] jest takie samo, jak inne, to i tak inne wezwanie nie istnieje (jest nieprawdziwe), bo zostało już obalone[387].

[Odpowiedź] – Na to powiemy, że tak nie jest. Nawet wezwania Śiwy[388] można obalić argumentem logicznym (*yukti-siddha*) i niezliczonymi przekazami dostarczającymi odpowiedzi dotykających wszelkej wiedzy (*sarva-jñānôttara*). Dlatego począwszy od [przekazu] wedyjskiego, żaden nakaz, czy zakaz tantrycznej doktryny Parameśwary, nawet podany w księdze *Kulocchuṣma*[389] i innych, nie ma tutaj żadnego znaczenia – to zostało dowiedzione. Tak samo powiedziano w 'Najświętszej [Księdze] Pierwszej' (*Śrīpūrvā*, czyli *Mālinī-vijayottara-tantra*) i innych [przekazach], a obszernie można znaleźć w Tantraloce.

> Dzięki osiagnięciu (*siddhi*), jakim jest wykształcenie mocnego przekonania,
> innego niż u ludzi spętanych, przekonanych, że są tępi[390],
> czynem (*karma*) są skrępowani, nieczyści i przez innych kierowani,
> natychmiast opiekunem się staje świadomość-atman, dla którego świat jest ciałem. /4.1/
>
> W miarę osiągania takiej pewności,
> niech najlepszy jogin w ten sposób uważny stale będzie.
> Pod wpływem wskazówek danych przez dzieci
> niechaj nie wpadnie w wątpliwość, tracąc widzenie rzeczy,
> jakimi są naprawdę. /4.3./
>
> Na ile ktoś w sobie osiąga pewność,
> na tyle siła rozwija się u niego. /4.4/
>
> 'Jestem skalany, jestem duszą spętaną,
> jestem od mozaiki stanów wszelakich istnienia odrębny' –
> czyż takie mocne przekonanie w sercu sobą wciąż zajętym

---

[386] Tj. w MVT.

[387] Przypis do TS podaje 'argument' ortodoksji wedyjskiej:

„Jakikolwiek przekaz nie mieści się w Wedzie, jest jedynie oszustwem".

veda-bāhyas tu yaḥ kaścid āgamo vañcanaîva sā.

Z tego ma wynikać interesujący wniosek: Każde wedyjskie wezwanie jest czyste.

[388] Jeśli uznać Wedę za objawioną przez Śiwę, to i tak weryfikacja będzie miarą prawdziwości.

[389] Autorytatywny tekst kauliczny.

[390] *Jaḍa*, tj. przekonani, że są utworzeni z nieczułej materii.

mogą mieć ci, u których zajaśniała prawda transcendentna /4.5/

w lotosie serca rozwiniętym na skutek zbawczych promieni
Śiwy wielkiego, padających na serca rozwinięty lotos,
jaśniejący wraz z tajemnicą wydobywajacej się stopniowo
nadzwyczaj pięknej woni własnego rozumienia? /4.6/

Gdy śpiewa się, że jest się Śiwą najdroższym,
na którego składa się całość prawd ludzkich,
Brzęczeć zaczyna pszczoła – wewnętrzne czucie,
przynosząca cel[391] swój własny – światło. /4.7/

Oto [była] czwarta lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Śāktôpāya* – 'Środek Mocy'

Piąta lekcja

Āṇavôpāya, czyli środek duszy

Tutaj, gdy wyobrażenie samoczynnie, bez udziału innego środka jest w stanie wywołać czystą skłonność (*saṁskāra*) do atmana[392], wówczas, odstępując od czynności właściwych duszy zniewolonej (procesu zniewalającego, przynależnego *paśu*, *pāśava-vyāpāra*), dzięki łasce czystej wiedzy (*śuddha-vidyā*) osiąga formę mocy Najwyższego Pana (*parameśa*); przez to że samo stanowi oparcie (*avalambamāna*) jako środek, powoduje pojawienie się wiedzy siaktyjskiej. To zostało wykazane w poprzedniej lekcji. Gdy natomiast owo wyobrażenie do wytworzenia skłonności do samej siebie (do własnego oczyszczenia *sva-saṁskārârthaṁ)* wymaga innego środka, wówczas jako środek obiera mające wymierną postać rozum (*buddhi*), tchnienie życiowe (*prāṇa*), ciało (*deha*) przybór rytualny (*ghaṭa*) i inne, i przyjąwszy stan atomu-duszy (indywidualnej duszy, *aṇu*), powoduje pojawienie wiedzy o duszy[393].

---

[391] *Lakṣya*. W MVT jest to przedmiot lub punkt, na który nakierowywuje się w trakcie medytacji.

[392] Lub: jest w stanie wywołać w sobie oczyszczenie (wysublimowanie).

[393] Środek duszy składa się z praktyk zwanych: 1) wznoszenie prany (*uccāra*), 2) *karaṇa*, 3) kontemplacja (*dhyāna*), 4) fonem (*varṇa*), 5) *sthāna-prakalpana*. Mówi o tym MVT 2.21:

„Takie dobre pochłonięcie [mistyczne],
które powstać może z uczczary,
karany, dhjany, warny i sthanaprakalpany,
nazywa się dotyczącym duszy".

uccāraṇa-karaṇa-dhyāna-varṇa-sthāna-prakalpanaiḥ /
yo bhavet tu samāveśaḥ samy ag āṇava uchate //

Pośród nich rozum ma naturę kontemplacji. Tchnienie życiowe [394] dzieli się na konkretne (*sthūla*) i subtelne (*sūkṣma*). Pierwsza polega na ruchu w górę (*uccāra*). Ruchem w górę są [sposoby] funkcjonowania (*vṛtti*) pięciu [energii życiowych] poczynając od prany. Subtelną [pranę] określa się mianem fonemu (*varṇa*). Ciało uważa się za narzędzie do szczególnego 'wejścia' (*sanniveśa*). Naczynie rytualne (*ghaṭa*) to [przybory] zewnętrzne: dzban (*kumbha*), ołtarz (*sthaṇḍila*)[395], *liṅga*, *pūjā* itd., których zastosowanie jako środka jeszcze zostanie opisane.

Tymczasem w tym miejscu należałoby podać przepis na kontemplację: Niech [najpierw] kontempluje w świadomości (*bodha*) własnego serca to właśnie, co zostało opisane jako samoświetlny najwyższy pierwiastek zawarty we wszystkich pierwiastkach [396]; w niej niechaj kontempluje spojenie się (*saṁghaṭṭa*) trzech: ognia, słońca i księżyca, mających postać podmiotu poznającego, poznawania i przedmiotu poznawanego, tak długo, aż wiatr kontemplacji stanie się opałem dla tego wielkiego ognia Bhairawy. Niechaj wyobrazi sobie, że jako krąg (*cakra)* otoczony przez dwanaście uprzednio omówionych (*prāktana*) płomieni mocy (*śakti-jvālā*) wydobywa się on z któregokolwiek spośród otworów zmysłów, np. oczu, po czym odpoczywa (*viśrānti*) w zewnętrznej postaci przedmiotu postrzegania (*grāhya)*; dalej niech wyobrazi sobie, że to, co jest na zewnątrz niego, zostaje napełnione nim odpoczywającym jako księżycem zgodnie kolejnością stworzenia, po czym oświetlone trwaniem jako słońcem, następnie zaś rozpuszczone jako ogniem zniszczenia. Następnie niech kontempluje go jako takiego, który przybrał stan anuttary. W ten sposób ten krąg staje się pełny, nieróżny od wszystkich zewnętrznych rzeczy[397]. Następnie niechaj poprzez ten krąg kontempluje również emocje (stany, *bhāva*), w których pozostała jeszcze reszta skłonności, jako takie właśnie[398]. W ten sposób kontemplujący nieprzerwane porządek (*prabandha*) stworzenia, trwania i zniszczenia, będący w najwyższym sensie własną świadomością

---

[394] Jaydeva Singh wyjaśnia naturę prany następująco: „(...)Główną własnością jej [tj. energii życiowej] jest *uccāra*, która oznacza wznoszenie się i przejawianie jako dźwięk. Słowo '*prāṇa*' używane jest w dwóch znaczeniach: w sensie ogólnym – 'subtelna' oraz szczególnym. W ogólnym sensie jest wprost nazywana '*prāṇanā* (oddychaniem)'. W sensie szczególnym nosi różne nazwy: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna* zgodnie z różnymi funkcjami energii życiowej (*prāṇa-śakti*). *Uccāra* jest własnością poszczególnych pran. Subtelna (prana w ogólnym znaczeniu) określana jest jako *varṇa*" (SINGH 1979: XXXVII).

[395] TĀ 2.42. „Wydzielone na ofiarę miejsce na ziemii" (*yāgârthaḥ gṛhīto bhū-pradeśaḥ*, TĀV 2.43); platforma, na której ustanawia się dzban (*kumbha*) (PADOUX 2003: 228). U BRUNNER 1986, która zdaje się opierać na Mrygendratantrze, *sthaṇḍila* to kwadratowa platforma z piasku i kamyczków na podłożu wyłożonym krowieńcem, na której rysuje się mandalę przeznaczoną do kultu Śiwy. ("Maṇḍalas and Yantras in the Siddhānta school of Shaivism: Definitions, Descriptions and Ritual Use" w: *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, ss. 158-159 i 158 p.11). Opis kultu na sthandili znajduje się w MA, *Kriyāpāda* 3.54c-3.56b.

[396] Wg CHAKRAVARTY 1986: 42. „Serce, które ma postać bodhy".

[397] CHAKRAVARTY 1986: 42.

[398] Tj. jako nieróżne od anuttary.

oraz swobodę, będącą w najwyższym sensie stwarzaniem itd., utwierdzony we własnej świadomości, od razu osiąga stan Bhairawi. Natomiast na skutek ćwiczenia – także wszystkie spełnienia jakich sobie życzy.

> Niechaj kontempluje w sercu – siedzibie radości,
> umieściwszy wewnątrz trójkę: podmiot i dalsze,
> samoświetlną prawdę (kategorię) siebie jako całości. /5.1/
>
> Niech kontempluje Pana Kręgu,
> otoczonego promieniami dwunastu wielkich mocy,
> jak się wydobywa z przestrzeni [otworów zmysłów],
> powodując stworzenie, trwanie i zniszczenie. /5.2/
>
> Niechaj jogin myślą twórczą sprawi, by pochłonięty przez niego
> krąg wszystkich bytów (*bhāva*) zewnętrznych i wewnętrznych
> zatrzymał się w spoczynku w atmanie –
> wtedy 'ja' odsłoni się przed nim rozpostarte. /5.3/

Uccāra

Gdy chce wydobyć (wznieść) ku niemu pranę (tchnienie życiowe, *prāṇa*) [399], to najpierw odpoczywa w pustce[400], w samym sercu. Potem, na skutek wzbudzenia wznoszenia się (*udaya*) głównego tchnienia życiowego (*prāṇa*)[401] – w tym, co jest na zewnątrz. Potem na skutek przepełnienia księżycem apany tego, co zewnętrzne, patrzy na siebie, jakby był wszystkim (*sarvātmatā*). Potem niczego innego nie pragnie (nie oczekuje). Potem na skutek pojawienia się prany zrównującej (*samāna*)[402] doświadcza odpoczynku punktu zetknięcia (połączenia, *saṁghaṭṭa*)[403]. Potem, gdy pojawi się ogień tchnienia życiowego skierowanego w górę (*udāna*), pochłania tworzenie (*kalanā*) podmiotu, przedmiotu doświadczenia i innych. Gdy uciszy się pochłaniający je ogień i pojawi się prana przenikająca (*vyāna*), pulsuje blaskiem jako pozbawiony wszystkich podziałów (wyróżników, *avacchedaka*)[404]. W ten sposób te wszystkie odpoczynki, które

---

[399] Opisywana tu praktyka zwana uczczarą (*uccāra*) związana z energią życiową (*prāṇa*), polega na 'wznoszeniu się [jej] i pojawianiu jako dźwięk' (SINGH 1979: XXXVII). Według Dyczkowskiego sięga starożytnego okresu wedyjskiego (DYCZKOWSKI: wykład z 25-09.2007 dostępny na www.markdkashi.org. Próbuję ten termin tłumaczyć jako 'wydobycie' przez analogię do wydobywania głosu a zarazem ruchu w górę.

[400] Wg TS 5 p. 6 „W pustce, którą się przedstawiło jako pustkę, która przestała być pustką":

aśūnyaṁ śūnyam ityuktanītyā nirūpite śūnye.

[401] TS 5 p.7: „Najpierw świadomość (uświadamianie *saṁvit*) przeobraziła się w tchnienie życiowe – zgodnie z tak podaną definicją" (*prāk saṁvit prāṇe pariṇatā ityukta-lakṣaṇāt*) .

[402] Tchnienie życiowe będące zrównaniem prany i apany.

[403] TS 5 p.9: „Mającej postać zgodności wszystkich rzeczy". (*sarvârthānām anyonya-melana-rūpam*).

[404] Czyli staje się powszechnym bytem przenikającym (*vyāpaka*). (Zgodnie z TS 5.p.11).

zaczynają się w pustce, a kończą na pranie przenikajacej, są sześcioma [niżej] wymienionymi poziomami szczęścia (*ānanda*): szczęściem własnym (*nijânanda*)[405], szczęściem bez [siebie] (*nirânanda*)[406], szczęściem z przekroczenia siebie (*parânanda*)[407], 4. szczęściem powiększania się (*brahmânanda*)[408], 5. szczęściem wielkości (*mahânanda*)[409], 6. szczęściem absolutnej świadomości (*cid-ānanda*)[410], wśród których jeden wnikliwie badający podmiot nie podlegający powstawaniu ani zanikowi, bedący w najwyższym sensie odpoczynkiem wewnątrz, jest szczęściem świata (*jagad-ānanda*)[411] Odpocząwszy na jednym z tych sześciu poziomów wydobycia [ruchu prany] albo na dwóch, albo na wszystkich, dociera do innej kategorii odpoczynku, różnego od [tego na poziomie] ciała, prany itd.

Do takiego właśnie wniknięcia w tajemnicę wydobycia się (przebicia się ku górze, *uccāra*) zalążka stworzenia (*sṛṣṭi*) i zniszczenia (*saṁhāra*) należy wysubtelnić wyobrażenia[412]. Każdy z tych [dwóch] odpoczynków ma pięć etapów (*avasthā*)[413], w zależności od stopnia [mistycznego] pochłonięcia (*praveśa*). 1) Spośród nich początkowym szczęściem (*prāg*-ānanda)[414] jest takie, które ma miejsce na skutek dotknięcia cząstki pełni 2) potem na chwilę utrata poczucia ciała (*niḥ-śarīratā*); 3) potem drżenie (*kampa*)[415], bo od napływu siły siebie słabnie identyfikacja z ciałem; 4)

---

[405]TS 5 p.12: „Takie, którego doświadcza się w samym podmiocie". (*nijānando matṛ-bhūmigaḥ*).

[406]TS 5 p.12: „Takie, w którym zachodzi odejście od stanu podmiotu". (*nirānandaḥ pramātṛ-padān niṣkrāntaḥ*).

[407]TS 5 p.12: „Takie, które sprawione zostało przedmiotem zewnętrznym na skutek nakierowania się na zewnątrz". (*parānando bahirmukhatvāt pareṇa prameyeṇa kṛtaḥ*).

[408] TS 5 p.12: „Polegającym na rozszerzeniu się poprzez zaakceptowanie wszystkich rzeczy, takich jak błękitne, przyjemne itd. (*brahmânando nīla-sukhâdi-sarvârtha-svīkārād bṛhakatvena brahmā-rūpaḥ*).

[409] TS 5 p.12: „Charakteryzującym się wielkością na skutek usunięcia zakłóceń (dysharmoni, *kṣobha*) tchnień życiowych". (*mahânandaḥ prāṇâdi-kṣobha-parihāreṇa mahattva-viśiṣṭaḥ*).

[410] TS 5 p.12: „Ma postać absolutnej świadomości (*cit*) na skutek tego, że choć złożone jest ze wszystkiego, to przekracza wszystko". (*cid-ānandaḥ sarvamayatve 'pi tad-uttīrṇatvāc cid-rūpaḥ*).

[411] TS 5 p.13.

[412] Lub: wykształcić subtelną skłonność (*saṁskāra*).

[413] Pięć przy stworzeniu i drugie tyle przy zniszczeniu.

[414]TS 5. p.14: „Jest ono szczególnym zachwytem (przebłyskiem)". (*prāg-ānandaḥ camatkāra-viśeṣaḥ).* Podaje się następnie taką jego definicję:

> „U tego, który tutaj pragnie wejść na najwyższą drogę poprzez myśl kreatywną (*bhāvanā*), imając się metod związanych z ciałem, rodzi się początkowe szczęście na skutek dotknięcia stanu pełni".
>
> *atra bhāvanayā deha-gatôpāyaiḥ pare pathi /*
> *vivikṣoḥ pūrṇatā-sparśāt prāg-ānandaḥ prajāyate //*

[415] Drżenie ze szczęścia.

potem sen głęboki (*nidrā*) na skutek zaniku nakierowania na zewnątrz (*bahir-mukhatva*). 5) W ten sposób, gdy zaniknie poczucie siebie (*ātma-bhāva*) w stosunku do tego, czym się nie jest (*anātmā*), zanika poczucie nie-siebie w stosunku do tego, czym się jest, ponieważ samo 'ja' (*svātma*) złożone jest ze wszystkiego: stąd od wzejścia wielkiego przenikania bierze się 'zataczanie' (*ghūrṇi*)[416].

Te [etapy odpoczynku] są poziomami czuwania i dalszych stanów, na stanie 'ponadczwartym' (*turyātīta*)[417] kończąc. I te oto poziomy znajdują się u wejścia do kręgów: trójkąta (*trikoṇa*)[418], korzenia (*kanda*)[419], serca (*hṛdaya*), podniebienia (*tālū*) i górnej *kuṇḍalinī*[420]. W ten sposób, to, co jest wyższym drganiem (*spandana*) otrząśniętym z wszelkiego przedmiotu doświadczenia, i to, co ma odsłaniający się przedmiot doświadczenia i to, co ma odsłonięty przedmiot doświadczenia, po ustaniu wydobywania (wznoszenia) się [prany] (*uccāra-viśrānti*) staje się potrójnym symbolem (*liṅga*)[421], o czym powiemy przy odpowiedniej okazji. Wyższym od nich symbolem jest

---

[416] Dosł. 'słanianie się, zataczanie' w przekazach tantrycznych jest ostatnią spośród oznak najwyższego uniesienia (*āveśa*) mocami Rudry u jogina; oznak, które są widocznymi objawami lub somatycznymi reakcjami na pięć mistycznych stanów (*avasthā*)" (hasło 'ghūrṇi' w *Tantrâbhidhāna-kośa* II s. 215). Według Abhinawagupty stan zwany *ghūrṇi* „pojawia się po doświadczeniu przez jogina mnogości boskich stanów świadomości (...), gdy staje się tożsamy z całym światem" (hasło 'ghūrṇi' w *Tantrâbhidhāna-kośa* II s. 215). TS 5 p. 16 po stwierdzeniu, że to *ghūrṇi* to „pominięcie dziesięciu stanów [świadomości]" (*daśâvasthā-vyudāso ghūrṇiḥ*) przywołuje nieco zmodyfikowaną zwrotkę TĀ 104b-105a, która brzmi następująco:

„Gdy na poziom prawdy się wzniesie, ujmując świadomością świadomość jako wszystko 'zatacza się' – stąd mówi się wtedy o 'zataczaniu' jako wielkim przenikaniu".

tataḥ satya-pade rūḍho viśvâtmatvena saṁvidam //
saṁvidan ghūrṇate ghūrṇir mahā-vyāpty ataḥ smṛtaḥ /

[417] 1) Stan czuwania (*jāgrat*), 2) marzeń sennych (*svapna*), 3) głębokiego snu (*suṣupti*), 4) stan zwany 'czwartym' (*turīya*), w którym zachowuje się ciągłość świadomości niezależnie od poprzednich stanów, 5) stan ponadczwarty (*turyâtīta*). Ostatni z nich występuje tylko w doktrynach tantrycznych, zaś o czterech pierwszych mówi już upaniszada Mandukja (*Māṇḍukyôpaniṣat*), a za nią teksty wedantyczne. Opis stanów świadomości podaje MVT 2.43, a szeroko objaśniają ŚSV 7-11. Zob. też SINGH 1979: 44-47.

[418] Termin *trikoṇa* 'trójkąt' pojawia się TĀ i TĀV 3.94. jako połączenie woli, poznania i działania, skutkiem czego rodzi się świat. Wyraża ją głoska 'e'. W ciele odpowiada kobiecemu łonu (*yoni*) określanemu jako siedlisko ognia (*agni-gṛha*), *śṛṅgāṭa*, miejsce szczęścia bogini wisargi (*visargâmbikā*), usta jogini (*yoginī-vaktra*).

[419] *Kanda* lokalizowana jest w najniższym miejscu kręgosłupa.

[420] Czyli *dvādaśânta*, miejsce dwanaście palców nad głową. W TĀ 5.111 wyjaśniono:

„Miejscem ognia jest krąg błogości, korzeniem (*mūla*) nazywa się powstanie (*udbhava*), sercem jest pulsowanie (*kampa*), podniebieniem (*tālu*) – sen głęboki, a wzniesiona Kundalini (*ūṛdva-kuṇḍalinī*) – to stan zataczania (*ghūrṇi*)".

[421] *Liṅga*, 'znak, symbol', wg MVV 2.61: „To, w czym to wszystko jest rozpuszczone i w czym się znajdując, może być pojęte" (*yatra visvam idaṁ līnaṁ yad-antaḥ-sthaṁ ca gamyate*). Te trzy rodzaje znaku opisuje TĀ 5.112-121. Pierwszy jest przejawiony (wyrażony, *vyakta-linga*), odpowiada poziomowi

serce jogini (*yoginī-hṛdaya*)[422]. W nim znajduje się stan głównej wibracji (*spandana*) jako pojawienie się formy połączenia w parę (*yāmala*), polegającej na kurczeniu się i rozprężaniu (*saṁkoca-vikāsa*), w wyniku przyjmowania i odpoczynku cząstki ekspansji (*visarga-kalā*). Ale tyle wystarczy. Głębiej tego nie będziemy tego wyjaśniać.

> Najpierw we własnym rozumieniu, a potem w przedmiocie
> spocząwszy, niechaj wypełni przedmiot doświadczany;
> gdy w pełnym nim odpocznie, łatwo niechaj wchłonie
> podział na podmiot i przedmiot – /5.4/
>
> wtedy odpoczywa dzięki przenikaniu (*vyāpti*).
> Te oto stanowią razem z pustką sześć stopni środka:
> Od tchnienia głównego (*prāṇa*) aż po tchnienie przenikające –
> skrywają w sobie świat czuwania, śnienia i snu głębokiego. /5.5/
>
> Oddany zaś ich ćwiczeniu łatwo się wzbija
> do światła-przybytku czucia stwarzania (*sṛṣṭi*) i zaniku.
>
> To były podsumowujące wersety. I to było wznoszenie prany (*uccāra*). /5.6/

Varṇa ('fonem') polegająca na subtelnej sile życiowej (sūkṣma-prāṇa)

Sugestia, (*dhvani*)[423] wibrująca podczas tego ruchu prany w górę ('wymawiania', *uccāra*), jak gdyby naśladująca nieprzejawione (niewyrażone, *avyakta*), jest fonemem (*varṇa*); jej główna forma znajduje się się w zalążku stworzenia i zniszczenia – ćwicząc ją, zdobywa się wyższą świadomość (*para-saṁvitti*). Mianowicie: gdy 'wymawia się' (*uccāra*) wewnętrznie albo utrzymuje w pamięci [spółgłoski] od *'ka'* aż po *'ma'*[424], czy to z samogłoską (*sācka*) czy bez samogłoski (*anacka*), nieodłącznie jest w tym cząstkowa obecność (dotyk, *sparśa*) pulsowania świadomości (*saṁvit-spanda*),

---

człowieka (*nara*); drugi częściowo przejawiony, częściowo nieprzejawiony (*vyaktâvyakta*) odpowiada poziomowi zarówno człowieka jak i mocy (*śakti*); trzeci jest nieprzejawiony (niewyrażony, *avyakta*) i odpowiada człowiekowi, mocy i Śiwie (TĀ.5.115). Dalej TĀ 5.117 podaje:

> „Z przejawioneego symbolu (*vyakta-liṅga*) wydobywa się spełnienie (*siddhi*), z przejawiono-nieprzejawionego – oba: ono (spełnienie) oraz wyzwolenie; z nieprzejawionego – siła tak pierwszego jak i drugiego. Nie można tego samego powiedzieć o głosce nieprzewyższonej (*anuttara*)".

[422] TĀ 5.121:

> „Ten rodzaj (*liṅga*) Serca Jogini jest piękny przez szczęście; pod wpływem złączenia nasienia i łona, tworzy nieznany stan uświadomienia".

[423] Sugestia ta jest dźwiękiem *anāhata* (CHAKRAVARTY 1986: 47 p. 1). W poetyce *dhvani* to sens zasugerowany.

[424] Wszystkie spółgłoski zwarte.

doskonale pełna (*paripūrṇa*) z powodu nieuwarunkowania konwencją (*samaya*)[425]. Słowa również są uwarunkowane konwencją i wyrażają swoje znaczenia jakby w świecie umysłu (*mano-rājya*); a na skutek dotknięcia wewnętrznej świadomości anuttary (a) niechaj zjednoczone serce, gardło i wargi oraz obie dwadasianty (*dvādaśânta*)[426] połączy z sercem – w tym tkwi tajemnica fonemu.

Niektórzy uważają, że pozwala on doświadczyć innego rodzaju fonemu: barwy białej, żółtej itp., powstałego w następstwie odczuwania zabłysłego w środku refleksyjnego czucia, będącego rodzącym się wewnętrznym uświadamianiem.

Absolutna świadomość (*cit*) nie ma desygnatu.
Po podwójnym[427] zatrzymaniu ruchów księżyca i słońca,
gdy pulsuje wewnętrzna świadomość
i w całości się w nią wejdzie, staje się ona pełna
w metodzie zalążka (*bīja*), ciała (*piṇḍa*) i fonemu[428]. /5.7/

To była strofa wtrącona (*āntara-śloka*). To była metoda (*vidhi*) fonemu. O karanie (*karaṇa*)[429] powiemy [w rozdziale] wyjaśniającym gesty (*mudrā*).

Wyobrażenie u jednego samoczynnie,
bez środka w pełnię się przeobraża,
dzięki środkowi (*upāya*) – do subtelności zmierza.
Środek ten został tutaj wielorako (*bahudhā*) ustalony:
w rozumie (*dhī*), pranie oraz ciele,
dalej w zewnętrznym przedmiocie,
bo przynależą one duszy.
Ale stosunek ich wszystkich do owocu
nie robi najmniejszej różnicy[430]. /5.8/

---

[425] *Samaya* 'okoliczność, warunek, kontekst, konwencja, zwyczaj; czas'.

[426] Zewnętrzną i wewnetrzną.

[427] TS 5. p. 21: „Biegu na zewnątrz i zwróconego do środka odpoczynku (*bahiḥ-prasṛty-antarmukha-viśrāntibhyām*).

[428] TS 5 p. 20: „Pozbawiony desygnatu, gdyż nie ma desygnatu różnego niż on sam".

[429] *Karana* jest jedną z praktyk anawopaji polegającą na medytowaniu swojego ciała jako miniatury kosmosu.

[430] TS 5 p. 24:

„To dobre (*samyak*) [mistyczne] pochłonięcie (*samāveśa*), do którego dochodzi poprzez wznoszenie ('powtarzanie' *uccāraṇa*), karanę (*karaṇa*), kontemplację (*dhyāna*), fonem (*varṇa*), miejsce (*sthāna*) i wyobrażanie (*vikalpana*) mówi się, że przynależy atomowi duszy (*āṇava*)".

„No tak, ale na zarzut, że z powodu istnienia różnorodności środków musi być także różnorodność celów (*upeya*), bo skoro przyczyny są różnorodne, zachodzi różnorodność skutków i stąd osiągnięcie najwyższej kategorii nie jest dla wszystkich możliwe; w wyniku tego mówi się, że [różnorodność] tych [środków] nie jest zasadą osiągnięcia najwyższego owocu; a skoro tak jest, różnorodność środków nie ma sensu – odpowiemy, że [różnorodność środków]

Oto była piąta lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Āṇavôpāya* – 'środek duszy'.

Szósta lekcja

Metoda zewnętrzna

Określiło się ją słowem 'skupienie się na miejscu' (*sthāna-prakalpana*); tutaj miejsce jest trojakie: 1) tchnienie życiowe (*prāṇa-vāyu*), 2) ciało (*śarīra*) i 3) przedmiot zewnętrzny (*bāhya*). Najpierw omówmy metodę siły życiowej: Cała ta oś (*adhvan*), którą się omówi, tworzy się (*kalyate*) w obrębie siły życiowej (*prāṇa*); w niej czas (*kāla*) to nic innego jak tworzenie (*kalanā*) diachronicznie (*krama*) i synchronicznie (*akrama*)[431]; jaśnieje on wewnątrz w samym Parameśwarze. To jaśnienie (*bhāsana*) jest mocą świetlistego (*deva*) i nazywa się Kali; lecz jako zróżnicowane owo jaśnienie jest diachronicznym i synchronicznym funkcjonowaniem tchnienia życiowego. Ponieważ to właśnie wewnętrzna świadomość (*saṁvit*) przyjmuje postać porozdzielaną na przedmioty (formę, *rūpa*) i przez to na skutek połączenia z ograniczeniem (*avaccheda*) stając się przedmiotem wewnętrznego odczuwania (*vedya*) w postaci pustki (*nabhas*), powodowana swobodą, z tęsknoty do przyswojenia przedmiotu poznania wpada weń jako oddech o naturze duszy z przewagą mocy działania i pięcioma formami wypełnia ciało, jako że dominuje w niej moc-działania, ma formę oddychania naturę duszy (*jīva*), dlatego jawi się ona jako istota świadoma (*cetana*). Tutaj w pierwszej części mocy działania, znajduje się oś czasu (*kālâdhvan*); a w jej ostatniej (*uttara*) – oś przestrzeni (*deśâdhvan*), przejawiająca się w różnorodności kształtów (*mūrti-vaicitrya*); z nich w osi czasu znajdują się matryce fonemu (*varṇa*), mantry i wyrazu (*pada*), [kolejno], jako że mają odpowiednio najwyższą (*para*), subtelną (*sūkṣma*) i konkretną (*sthūla*) formę. A o osi przestrzeni, na którą składa się kategoria (*tattva*), sfera kosmiczna (*purā, bhuvana*) i

---

jest ze względu na różnorodność przekazu mocy (*śaktipāta*). Tak samo tutaj różnorodność w postaci podziału na środki dotyczące Śiwy (*śāmbhava*), Siakti (*śākta*) i atomu-duszy (*āṇava*) jest ze względu na różnorodność przekazu mocy – o to tutaj chodzi".

'uccāra-karaṇa-dhyāna-varṇa-sthāna-vikalpanaiḥ /
yo bhavet sa samāveśaḥ samyag āṇava ucyate' //

iti / nanu côpāya-vaicitryād upeya-vaicitryam api syād eva, kāraṇa-vaicitrye kārya-vaicitryavad iti na paratattva-lābha eva sarveṣāṁ sādhya ity āha naiṣāṁ para-phala-vidhau iti, yadi ca evaṁ kathaṁ tarhi upāya-vaicitryam? Śaktipāta-vaicitryād iti brūmaḥ yathā śaktipāta-vaicitryāt śāmbhava-śāktâṇavānāṁ vaicitryaṁ tathā ihâpi ity arthaḥ/

[431] TS 6 p. 5:

„Czas to nic innego jak tworzenie (*kalanā*) przez kolejność (*krameṇa*) i bez kolejności (a-*krameṇa*) zakresu (podziału, *paricchitti*) bytów (*bhāva*). Kolejnością na przykład w przyczynie i skutku (*kārya-kāraṇa*); bezkolejnością np. gdy poznaje się obraz".

elementarna moc twórcza (*kalā*)[432], powie się przy odpowiedniej okazji. Tutaj, chociaż tak na zewnątrz, jak i w środku, tchnienie życiowe przenika ciało, to jednak jego wyraźnie uświadamiany wysiłek[433] zaczyna się od serca; od tego właśnie miejsca należy je obserwować. Tutaj na zasadzie dominacji [jednej] i podrzędności [pozostałych] są trzy czynniki (*hetu*) wzbudzające tchnienie życiowe: wyższa moc (*prabhu-śakti*), własna moc (*ātma-śakti*)[434] i wysiłek (*yatna*). Tutaj u wszystkich[435] od serca do miejsca odległego o dwanaście palców ruch tchnienia życiowego przy wychodzeniu i wchodzeniu [wdechu i wydechu] ma długość trzydziestu sześciu palców zgodnie z właściwą sobie siłą (*bala*), wysiłkiem i ciałem. W nim zawiera się wszelki czas, na który składa się godzinka (*ghaṭikā*)[436], dzień księżycowy (*tithi*), miesiąc (*māsa*), rok (*varṣa*) i liczba lat (*varṣa-samūha*). [...][437]

> Gdy patrzy na moc swojego tchnienia życiowego
> i postać w nim będącą, która czas przekracza,
> razem z cyklami powstania, trwania i zniszczenia
> wchodzi w stan Bhairawi, aktywnym (czujnym, *udyukta*) będąc
> stale. /6.1/
>
> Jego tchnienie życiowe jest tworzeniem przez fale wibracji
> wewnętrznego czucia, mającego postać wszelakiego światła.
> We wnętrzu tchnienia życiowego zawarty jest cały
> wymiar czasu - gdy tak się rozpozna,
>
> w miarę jak moc tchnienia się rozchodzi i w miarę jak słabnie,
> wielki władca Śiwa, ów atman, wieczny ocean
> stanu świadomości ukazuje stworzenie i zagładę –
> poczym je pochłania. /6.3/
>
> Oto była szósta lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: 'Objaśnienie osi czasu'. *Āṇavôpāya* – 'środek duszy'.

Ósma lekcja

[432] W rozdziale następnym.

[433] TS 6 p. 14: „Wysiłek to drganie prany; jest on dwojaki: uświadamiany (*saṁvedya*) i nieuświadamiany (*asaṁvedya*); każdy z nich również jest dwojaki: wyraźny (*sphuṭa*) i niewyraźny (*asphuṭa*)".

[434] TS 6 p.17: „Moc ograniczonego podmiotu"

[435] TS 6 p.18: „U wszystkich czyli od Brahmy aż po robaka".

[436] Tj. okres 24 min.

[437] W dalszej części lekcji następuje opis poszczególnych jednostek czasu, przyporządkowanych pięciu tchnieniom życiowym mierzonym miarą 'palca'. Następnie rozważa się odczucie czasu: im subtelniejszy jest stan świadomości-energii życiowej, tym dłuższy okres wydaje się krótszym i odpowiednio wzrasta długość życia.

To, co jest ogromnym światłem (*mahā-prakāśa*), towarzyszącym wyżej opisanym wszelkim kosmosom (*bhuvana*)[438], mającym naturę rozpostartej potęgi (*vibhava*) mieszczącej w swym wnętrzu nieskończenie różnorodne podmioty doznające i przedmioty doznania, jest formą Najwyższego Śiwy (*parama-śiva*) przypominającą najogólniejszy powszechnik (*mahā-sāmānya*). To natomiast, co towarzyszy wybranym według pewnych kryteriów podziałom, jest kategorią (*tattva*), jak np. ziemią nazywa się to, co ma postać nieruchomości (*dhṛti*), twardości (*kāṭhinya*) i konkretności (*sthaulya*), towarzyszących całemu Jaju Brahmy (*brahmâṇḍa*)[439], począwszy od Ognia Czasu (*kālâgni*) wraz z jej sferami kosmicznymi podlegającymi poszczególnym zwierzchnikom, aż po Wirabhadrę (*Vīrbhadra*)[440]. Tutaj przedstawi się teraz, jaki jest między nimi związek przyczynowo-skutkowy.

Jest on dwojaki: absolutny (rzeczywisty, *pāramârthika*) i wytworzony (*sṛṣṭa*). Absolutny związek przyczynowo-skutkowy ma następujący zakres: jest nim samo tylko rozpościeranie się (*prathana*) swobodnego Bhagawana, mającego naturę sprawcy (*kartṛ*), ciałem 'takim'[441] złożonym z kategorii od Śiwy aż po ziemię, różnym od swej natury i w swej naturze spoczywającym. Natomiast wytworzony związek przyczynowo-skutkowy jest utworzony przez wolę (*icchā*) Parameśwary, tchniętą w prawo konieczności (*niyati-prāṇayā*). Gdy w jakimś zakresie ujawnia się wyznaczone prawem konieczności następowanie po sobie późniejszego po wcześniejszym, to dopóki istnieje jest jeszcze coś więcej[442], dopóty nieodłączna jest jego własna postać (*svarūpa*)[443] w danym zakresie. Dlatego[444] kiełek [pojawić sie może] tak z woli jogina, jak i z nasienia, a we śnie i innych [stanach świadomości] także z garnka i innych [przedmiotów]. Ponieważ i tam sprawczość Parameśwary jest niezbędna (*anapāya*), ten [związek przyczynowo-skutkowy] również jest naturalny (niewytworzony, *akalpita*) i istnieje jako

---

[438] Opisanym w TS 7.

[439] *Brahmâṇḍa* jest opisanym według kosmologii wedyjskiej pierwszym z czterech sfer ('jaj', *aṇḍa*). Pozostałe to Jajo Rudry (*rudrâṇḍa*), Jajo przyrody (*prakṛtyaṇḍa*) oraz Jajo mocy (*śaktyaṇḍa*). Ich opis znajduje się w TS 7.

[440] Od Wirabhadry zaczyna sfera wód, tzw. 'Jajo Rudry' (*rudrâṇḍa*).

[441] *Evaṁ-vidha* (dosł. 'taki właśnie') interpretowane przez Chakravarty'ego jako *tattva* (*tat-tva*, abstraktum od zaimka *tat* 'to').

[442] Tzn. jest istnieją inne jeszcze elementy przyczynowe. TS 8 p. 6: „Więcej przyczyn takich jak glina, koło garncarskie itd. [dla wytworzenia garnka]".

[443] Która jest przyczyną absolutną.

[444] TS 8 p. 7: „Mówi się 'dlatego', bo przyczyna i skutek, które polegają na prawie przyrody jako następstwo wspomagane nieodłączną postacią (*rūpânvaya*) ukazują się z woli Najwyższego Pana, a nie dzięki odniesieniu do przedmiotu".

absolutny (prawdziwy). Wszystko to[445], uwidoczniając się, ma miejsce, jeśli istnieje absolutna (*paramârthika*) forma, która pełni rolę tła (*bhitti*), dlatego logiczne jest, że przyczynowość zachodzi dzięki zespołowi [przyczyn] (*sāmagrī*)[446].

Ten bowiem [zespół przyczyn] składa się ze splotu (*sandarbha*) łączącego wszystkie stany dzięki potędze swobodnego wewnętrznego uświadamiania (*saṁvedana*), a także mając naturę odpowiedniego, sobie właściwego, wyznaczonego prawem konieczności miejsca, czasu i położenia ciał niebieskich (*bhāva-rāśī*)[447] w czasie kształtowania natury każdej rzeczy, jest tym, czym jest, a w miarę jak wzrasta odmienny stan jego jako takiego, coraz bardziej rozwija się różnica pomiędzy nim a skutkiem.

Skoro w ten sposób nikt inny, tylko sam Parameśwara mający naturę swobody uświadamiania (*svaṁvedana-svātantrya*), którego ciałem[448] są wszelkie stany istnienia świata, jest twórcą garnków i innych [przedmiotów], skoro nie wykraczają one poza świadomość garncarza, a ciało garncarza jest rzucone między pozycje ciał niebieskich, jakim sposobem ciało garncarza ma poczucie sprawczości? Na to [odpowiemy], że prawdopodobnie jest ono stworzone przez Parameśwarę, podobnie jak garnek itp. Dlatego tym bardziej pogląd o zbiorowej przyczynowości (*sāmagrī-vāda*) umacnia twierdzenie, że sprawczość przynależy wewnętrznej świadomości (*saṁvedana*)[449], której ciałem jest wszechświat. Gdyby bowiem znajdowała się ona na górze Meru, nie powstałby w niej taki garnek. Tak więc ta cała rozmaitość związków przyczynowo-skutkowych zachodzących między pierwiastkami, dotycząca tej wyobrażonej skutkowości, opisana w traktatach, jest także spójna: tak jak skorpion może powstać z krowiego łajna, z robaka, z woli jogina, siłą zaklęcia czy z zioła. Ale my w naszej doktrynie taką [przyczynę] ilustrujemy jako wyobrażoną (*kalpita*).

---

[445] TS 8 p. 9: „Wszystko to, co znajduje się w związku przyczynowo-skutkowym: glina, kij garncarski itp.".

[446] Koncepcja zespołowości przyczyn (*sāmagrī-vāda*) została przedstawiona przez kaszmirskiego logika, Dżajanta Bhattę (Jayanta Bhaṭṭa) w *Nyāya-manjarī*, które z pewnością było znane Abhinawagupcie, gdyż syn Dżajanty, Abhinanda był jego bezpośrednim nauczycielem – autor TĀ zamieścił go bowiem na liście swoich nauczycieli w ostatnim rozdziale TĀ, a także przytacza fragmenty z *Kādambarī-kathā-sāra* Abhinandy. Zespół przyczyn zdefiniowany zostanie jeszcze w TS 8 p.10:

„*Sāmagrī* to jedna postać wszystkiego jako odpoczynku jednego podmiotu łącznie z kategoriami, jest przyczyną, nie zaś porozdzielane wszystkie [rzeczy], takie jak kij i inne".

[447] Termin techniczny używany w tekstach astrologicznych na określenie wykresu położenia Znaków Zodiaku w domach astrologicznych (*bhāva*) dla analizowanego momentu czasu (przypis na podstawie konsultacji z Andrzejem Babkiewiczem; zob. też BABKIEWICZ 2008: 27 i 48.

[448] TS 8 p. 11 odsyła do ŚS 1.14:

„Zgodnie z myślą wyprowadzoną w Śiwasutrach 'przedmiot widzenia jest ciałem (*dṛśyaṁ śarīram*)".

[449] TS 8 p. 14 „Stanowisko (*pakṣa*) twierdzące, że rozproszone [przyczyny mogą dawać skutek] jest odpierane, gdyż nigdy rozproszone (*vyasta*) glina, koło garncarskie, kij garncarski i inne [elementy] nie są w stanie stworzyć garnka, a gdy zebrane [w jednym miejscu] (*samastāḥ*), nie są w stanie stworzyć garnka bez zasadzania się (*viśrānti*) na pewnym [świadomym] podmiocie. W ten sposób nie ma tutaj sprzeczności".

Tutaj [w tej kwestii] powiedziane już zostało, że Parameśwara wypełniony jest pięcioma mocami. On ze swej swobody, ukazując tę lub inną z nich jako główną, istnieje na pięć sposobów. Gdy dominuje [czysta] świadomość (*cit*), jest kategorią Śiwy. Gdy dominuje szczęście (*ānanda*), jest kategorią Mocy (*śakti*). Gdy dominuje wola (*icchā*), jest kategorią Sadaśiwy (*sadāśiva-tattva*) – wola bowiem ma naturę pojawienia się równowagi poznania i działania. Gdy dominuje moc poznania (*jñāna-śakti*), jest kategorią Iśwary. Gdy dominuje moc działania (*kriyā-śakti*), jest kategorią [czystej] wiedzy (*vidyā-tattva*). I tutaj władcy kategorii – Śiwa, Siakti, Sadaśiwa, Iśwara i Nieskończony (*Ananta*) w stanie wycofania są niczym Brahman[450]; oni będąc formami powszechników (*sāmānya*) mają pięć cech szczególnych (*viśeṣa*), które im towarzyszą, mianowicie: *śāmbhava, śākta, mantra-mahêśvara, mantrêśvara* i *mantra* – to stanowi czysty wymiar (*śuddho'dhvan*). W tym zakresie sprawcą jest bezpośrednio sam Śiwa. Natomiast nieczysty wymiar (*aśuddhâdhvan*) stwarza Aghoresia, którego innym określeniem jest Nieskończony (*ananta*), aby z woli Iśwary łapczywie dążące do rozbudzonego doznania (*bhoga*) indywidualne dusze, (*aṇu*), mogły doznanie zaspokoić. Tutaj łapczywym dążeniem jest wibracja (*parispanda*), wywołana poczuciem niepełności, będąca samą tylko tęsknotą (*abhilāṣa*) pozbawioną czynu (*akarmaka*)[451], zdolność przyszłego indywidualnego wyróżniania się (ograniczenia, nacechowania, *avacchedaka*). Stąd skaza (*mala*) nie jest odrębna od pierwiastka puruszy. Natomiast pierwiastek pragnienia (*rāga-tattva*) jest tęsknotą wyróżnioną (nacechowaną) czynem (karmanem). Ale karman jest samym tylko karmanem, a pragnienie stanowiące cechę inteligencji (*buddhi*) jest obrazem zabarwionym przez różnorodne karmany[452] – jej podział opisze się później. Ta skaza nie jest niczym innym, jak wolą ukrycia się (*svâtma-pracchādana*) Parameśwary i jest ona obiektywnie istniejąca (*vastu*)[453], dlatego że ziemia i pozostałe [pierwiastki] także są obiektywnymi przedmiotami z woli Parameśwary, na której polegają. Owa skaza obecna jest też w atmanie widżnianakewala[454], tyle że ma tendencję do zaniku, dlatego karman nie powoduje

---

[450] TS 8 p 22: „W stanie wycofania – w elementarnej energii zatrzymującej (*nivṛtti-kalā*), na której kończy się stworzenie. Ale przecież (*nanu*) powiedziano że kategorią jest to, co w jednej swej formie jest inherentne (*anugata*), stąd wypowiada się [w następnym zdaniu] że: oni itd.".

[451] TS 8 p. 26: „Ponieważ brak w nim działania (*kriyā*) jest *akarmaka*, samą tylko wolą (*icchā*); z powodu nieobecności podlegającego prawu przyrody (*pratiniyata*) przedmiotu ograniczenie zachodzi dopiero w przyszłości (*bhaviṣyad-avacchedaka*), stąd skaza (*mala*) nie stanowi odrębnej kategorii. ..... „

[452] TS 8 p. 28: „Barwny obraz (*citra*) postaci (*rūpa*) głodu, pragnienia itd. (...)"

[453] TS 8 p. 29: „No tak, ale przecież doktryna twierdzi, że tylko swobodna świadomość (*bodha*) jest Rzeczywistością (*paramârtha*), jakim prawem odrębne od niego to, co nazywa się skazą (*mala*), miałoby stać się obiektywnie istniejącym przedmiotem (*vastu*)? Na taką wątpliwość odpowiada się [w następnym zdaniu]"

[454] Widżnianakewala (*vijñāna-kevala*) lub widżnianakalia (*vijñānākala*) to podmiot przebywający w sferze powyżej maji, charakteryzujący się samym tylko poznaniem bez możliwości działania.

ożywienia przedmiotu czynności (*sva-kārya*). U pralajakewali[455] jest w samym stadium wyłaniania się (*jṛmbhamāṇa*). W ten sposób karman wzmocniony skazą jest przyczyną doświadczania różnorodności świata. Stąd słusznie powiedziano, że czcigodny Aghoresia w celu doskonałego zaspokojenia (*siddhi*) doznania poszczególnych dusz przenikniętych skłonnością (*vāsanā*) do jego doświadczania dokonuje stworzenia; a pobudzenie (*kṣobha*) skazy zachodzi tylko siłą woli Iśwary, bo nieczuła materia nigdzie sama z siebie nie jest do tego zdolna. Mianem indywidualnej duszy określa się samo to, co pojawia się jako forma świadomości (*cit*) i nieświadomości (*acit*); jego świadoma forma jest samym panowaniem (*aiśvarya*); a bycie formą nieświadomą jest skazą. Gdy powstaje, polega na woli Najwyższego Pana. A ponieważ ta forma znajdująca się w rzeczach obiektywnych, które będą z niej nieustannie stwarzane, będzie się jawić jako 'nieczuła' (*jaḍa*) oraz ponieważ ma postać przenikania wszelkich wytworzonych skutków (*kārya*) jest przenikającą kategorią maji, przyczyną materialną (*upâdāna-kāraṇa*). Powołująca ją do istnienia moc (*śakti*) Parameśwary, [też] nazywana mają, jest czymś innym niż ona. Podobnie należy dostrzegać dwoistość (*dvairūpya*) każdej kategorii od twórczości (*kalā*) aż po ziemię. Czcigodny mistrz Abhinawagupty podał nawet wiarygodne źródło (*pramāṇa*) poświadczające to:

„To, co ujawnia się w akcie poznawczym (*saṁkalpa*) jako coś odrębnego, jest również na zewnątrz w swej wyraźnej formie (*vapus*), tak jak garnek. To samo dotyczy niebiańskich kwiatów i innych [wymyślonych przedmiotów, stworzonych] przez osnowę twórczą (*māyā*) i twórczość (*kalā*) [456]. To była racja jedynie pozytywna[457]. Według niej tych, którzy mają naoczne poznanie osnowy twórczej, twórczości, przyrody (*prakṛti*), rozumu (*buddhi*) itd., w sposób niekwestionowany uważa się za spełnionych (*siddha*)[458]. W tej sytuacji z kategorii osnowy twórczej zachodzi stworzenie świata. Jest ono synchroniczne (*akrama*)[459], mimo to z podanego punktu widzenia[460] ukazuje się jako następstwo (*krama*). Mówi się też, że w niej grupa [złożona z] twórczości itd. jest u każdej duszy inna, bo zauważa się, że zakres działania (*kārya*) oraz natężenie sprawczości (*kartṛtva*) są różne u każdej duszy. Ale czasami ta grupa może z woli Iśwary stać się jedną, jak np. u osób biorących udział w widowisku (*sāmājika*)[461],

---

[455] Pralajakewala (*pralaya-kevala*) lub pralajakala (*pralayākalā*) to podmiot rozpuszczony w maji, pozbawiony świadomości.

[456] TS 8 p. 41.

[457] Tj. ujmująca jedynie pozytywną relację nieodstępowania - *kevalânvayi*.

[458] TS 8 p. 42. „Ponieważ określa się mają i pozostałe jako moce".

[459] TS 8 p. 44: „Ponieważ jest stanem absolutnego stosunku przyczynowo-skutkowego".

[460] Tj. takiego, w którym ma się na uwadze wyobrażony stosunek przyczynowo-skutkowy (zob. TS 8 p. 45).

[461] TS 8 p. 48: „Np. podczas widowiska teatralnego (*naṭa-prêkṣā*), zawodów zapaśniczych (*malla-prekṣā)* itd.".

wtedy cała ta grupa – od twórczości począwszy, jest czysta, jako że za przedmiot mając Parameśwarę, spełnia własne zadanie odpowiednie do osiągnięcia jego własnej natury, gdyż przeciwstawia się światu (*saṁsāra*). Staje się taką pod wpływem przekazu mocy (*śaktipāta*) Parameśwary – powiemy o tym objaśniając go. Natomiast nieczysta [grupa] jest jej przeciwna. W niej z maji rodzi się twórczość, która częściowo uśpioną indywidualną duszę łączy ze stanem ograniczonego sprawcy; i ona, mimo że powstała ze złączenia maji z atomem duszy (*aṇu*), niczym pęcznienie nasienia świata przeobraża mają, a nie duszę, która przeobrażeniu ulegać nie może – w ten sposób jest ona wytworem osnowy twórczej. Przez takie właśnie wzajemne zlewanie się pierwiastków puruszy i twórczości, różnica między nimi jest niedostrzegalna. Natomiast gdy z łaski jakiegoś Iśwary, władającego z wnętrza maji, cały czyn (*karman*) się wyczerpie, zachodzi rozróżnienie między mają a puruszą, przez co przebywa on [jako] widżnianakala ponad mają, a w żadnym razie nie poniżej maji; albo też rozróżnienie między twórczością i puruszą, przez co przebywa on powyżej twórczości; albo rozróżnienie między przyrodą (*prakṛti*) a puruszą, przez co nie wciela się już poniżej pierwotnego tworzywa (*pradhāna*). Natomiast przy rozróżnieniu między skazą a puruszą staje się taki sam jak Śiwa. A gdy ujrzy pełnię puruszy, osiąga stan Śiwy.

W tenże sposób pierwiastek twórczości daje niewiedzącemu nie stan sprawcy, ale częściowy stan sprawcy (*kiñcit-kartṛtva*). Nieczysta wiedza (*aśuddha-vidyā*), dająca częściowy stan poznającego (*kiñcit-jñatva*), powstała z twórczości. Wiedza ta patrzy na intelekt (rozum, *buddhi*) i chwyta przez rozróżnianie (*viveka*) znajdujące się w nim [doznania] przyjemności itd. Ponieważ intelekt ma postać zmieszaną z [trzema] komponentami przyrody (*guṇa*), nie jest zdolny ujmować przez rozróżnianie, dlatego stan (*bhāva*) odbity w rozumie rozróżnia się za pomocą wiedzy (*vidyā*)[462]. Częściowa sprawczość jest po to, by spełnić się w pewnej części; sprawczość jest tylko w cząstkowym czasie, kończy się na tej rzeczy. 'W cząstkowym czasie' oznacza, że w części oddziałuje tu pierwiastek pragnienia (*rāga-tattva*). Ta częściowa sprawczość nie jest spowodowana brakiem niepragnienia (*vairāgya*), bo nawet w braku niepragnienia widoczna jest beznamiętność (*arakti*); a w stanie niepragnienia widoczna jest chociażby chęć zasługi (*dharma*) itd. Ponadto u sytego, mimo że nie ma w nim braku niepragnienia pokarmu itd. nie znika ukryte w głębi pragnienie. Bez tego znów

---

[462] TS 8 p. 58 „Zwolennicy sankhji mówią: 'Mimo że zakryty (*samāvṛta*) tamasem polegającym na zasłanianiu (*varaṇa*), to przez stopniowe usuwanie go radżasem gdzieniegdzie (*kvacit*) wzbudzony Byt (*sat*) za pomocą awiśeszy (=*buddhi*) może ukazywać nawet mającą naturę światła sattwę, czyli kolejno przyjemność itd., stąd buddhi, mimo że składa się z trzech własności przyrody (*guṇa*), jest tym, który ukazuje przez rozróżnianie przedmiot będący przyjemnością itd.'. Pomimo to intelekt (*buddhi*) może ukazywać przyjemność i jemu podobne przedmioty na podobieństwo zwierciadła, a nie przez rozróżnianie, bo jest zawężony gunami. Dlatego powiedziane zostało, że 'ponieważ ma postać ograniczoną gunami'".

Yadyapi sāṁkhyāḥ 'varaṇâtmanā tamasā samāvṛtam api rajasā śanaiḥ tad-apasāraṇāt kvacid eva pravartitaṁ sat aviśeṣeṇa prakāśâtmakam api sattvaṁ krameṇa sukhâdi prakāśayed iti triguṇâpi /

zaistniałaby okoliczność niezgodności logicznej (*anupapatti*), że brak niepragnienia nie mógłby zaistnieć[463]. Czas, odmierzając działanie[464], odmierza (tworzy) również sprawczość jako swą nieodłączną cechę (*avacchinna*)[465]; to, że sprawczość zachodzi w tym właśnie określonym, właściwym dla niej czasie, jest działaniem w tej rzeczy prawa konieczności (przyczyny i skutku, *niyati*). Działa ono także na sam stosunek przyczynowo-skutkowy, dlatego ta czwórka powstała właśnie z twórczości (*kalā*). Świadomość (*saṁvit*) znajdująca się w ciele [fizycznym], i ośmioczęściowym ciele psychicznym (*puryaṣṭaka*) itd., mająca taką postać, że 'to oto coś teraz wiedząc zaangażowany emocjonalnie sprawiam' – nazywa się 'spętaną duszą' (*paśu*). Tę oto szóstkę zaczynającą się od maji nazywa się szóstką skorup (*kañcuka*). To dlatego, że na skutek odrzucenia wewnętrznej świadomości przez maję, twórczość i pozostałe pozostają na wierzchu niczym skorupa. W ten sposób w częściowej sprawczości (*kiñcit-kartṛtva*), będącej wytworem maji, sprawczość (*kartṛtva*) jest nosicielem cechy wyróżniającej (*viśeṣya*), dla której cechą wyróżniającą (*viśeṣya*) jest 'coś' [ograniczającego ją, *kiñcit*]'; działająca tutaj na twórczość jest powodem (*hetu*) zrodzenia się wiedzy itd. – to zostało [już] wyjaśnione (*nirūpita*). Teraz, w jakim stopniu ograniczona sprawczość (*kalā*) oddziela tę część wyróżniającą, określoną jako 'coś', będącą przedmiotem poznania (*jñeya*) i przedmiotem sprawczości (*kārya*), od samego podmiotu, w takim stopniu zachodzi to oto stwarzanie (*sarga*) należące do samej powszechności (*sāmānya-mātra*), innymi słowy zwaną pierwiastkiem przyrody (*prakṛti-tattva*) mającym swoje komponenty (*guṇa*) w równowadze, przenikniętym wyróżniającymi się indywidualnie (*viśeṣa*) przedmiotami doznania (*bhogya*) mającymi naturę przyjemności (*sukha*), bólu (*duḥkha*) i zaślepienia (*moha*). W ten sposób stworzenie pary doznającego i doznawanego zachodzi równolegle[466], podlegając pierwiastkowi twórczości. Ponadto mówi się tutaj, że na rzeczywistej drodze ich stworzenie zachodzi jednocześnie, chociaż mówi też o pojawieniu się kolejności[467]. Również kolejność wiedzy i pozostałych postrzegana jest różnorako: jak np. ktoś poznaje, mając pragnienie, a ktoś [inny] pragnie poznając. Dlatego różną kolejność

---

[463] Tj. negacja pragnienia implikuje jego afirmację.

[464] Każąc je ujmować jako przeszłe, teraźniejsze i przyszłe.

[465] Czas wiąże się z ruchem, a ruch ze sprawczością.

[466] TS. 8 p. 68 wyjaśnia:

> „Albowiem równolegle stworzone zostają przedmiot doznania i doznający; na skutek połączenia ich z różnicą za sprawą twórczości, są wobec siebie nierozłączne".
>
> *samam eva hi bhogyaṁ ca bhoktāraṁ ca prasūyate /*
> *kalā-bhedâbhisaṁdhānād aviyuktaṁ parasparam //*

[467] TS 8 p 70: „Jeden ciąg (kolejność, *krama*) i jest on [zarazem] wieloraki (*vicitra*) – aby to wyrazić [użyto] słowa *'api'* zgodnie z maksymą (*nyāya*) o wzrastającym wrogu (*śatru-ṛddhiman-nyāya*). Maksyma o wzrastającym wrogu mówi, tak: 'wróg jest taki sam i wróg się powiększa'".

ukazaną w pismach Raurawy (*Raurava-śāstra*) i pozostałych należy uznać za niesprzeczną. Natomiast ta właśnie powszechność w postaci przedmiotu doświadczenia, która uległa wzbudzeniu, jest pierwiastkiem komponentów przyrody (*guṇa-tattva*). Tam gdzie jest przyjemność (*sukha*) i światło (*prakāśa*) w postaci przedmiotu doświadczenia (*bhogya*), tam jest [komponent zwany] sattwą (jasnością *sattva*). Ponieważ ból polega na drganiu (wahaniu się, *andolana*) między światłem i brakiem światła, stąd radżas ma postać działania (*kriyā*). Zamroczenie w postaci braku światła jest tamasem (ciemnością, *tamas*). Cała ta trójka ma postać przedmiotu doznania. W ten sposób celowość działania (*kartavya*), rodzi się wewnątrz ze wzbudzonej pradhany, w żadnym razie nie z niewzbudzonej. Należy też koniecznie przyjąć istnienie pomiędzy nimi [czegoś takiego jak] wzbudzenie (*kṣobha*) – w ten sposób się uzasadnia, że opracowane przez sankhję komponenty przyrody (*guna*) są odrębną kategorią. To wzbudzenie zachodzi pod kierunkiem panującego nad kategorią przyrody[468], gdyż inaczej nie doszłoby do działania u wyznaczonego puruszy.

Następnie z kategorii komponentu przyrody powstaje kategoria intelektu (*buddhi*), na którą światło puruszy oraz przedmiot rzucają swoje odbicia. Z kategorii intelektu powstaje ośrodek tożsamości (*ahaṁkāra*), daje uznanie za siebie tego, co nie jest sobą, tylko zabrudzonym światłem puruszy odbitym w intelekcie w zetknięciu z przedmiotem doświadczenia, podobnie jak przy utożsamieniu muszelki ze srebrem. Dlatego właśnie jest [sufiks] *–kāra*, przez który [implikuje się] 'bycie tworem' (*kṛtakatva*); a z sankhją to się nie zgadza, bo nie postuluje ona autorefleksyjności atmana; my natomiast postulujemy jeszcze jego sprawczość. I gdy ona (sprawczość) jest czysta, jest czującą refleksją (*vimarśa*) 'ja' w postaci cudownego blasku (zachwytu, *camatkāra*) samego siebie.

Do tej tożsamości siebie należy zespół narządów zmysłów (*karaṇa-skandha*). Związany z nim zespół przyrody (*prakṛti-skandha*) jest trojaki, dzieląc się według sattwy i pozostałych [gun przyrody]. [...][469].

> Wewnętrzna świadomość – rodzaj rozlania się morskiej fali,
> wnika w żywioły, w same ich jakości i w zmysły,
> w źródło przyrody i w duszę; ze skorupami się łączy
> i wnika w przeczystego,
> w wiedzę i pozostałe, i w moc potężną na końcu[470]. /8.1/
> Oto była ósma lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę
> ułożona, nosząca tytuł: 'Objaśnienie osi kategorii'.

---

[468] Tj. zwierzchnika prakryti.

[469] Dalej następuje opis pozostałych kategorii przyrody, będący interpretacją opartą na sankhji.

[470] W zwrotce wymienione zostały wszystkie kategorie rzeczywistości.

Wiarygodność przekazu

W ten sposób opisano czynności (obrzędy) codzienne (*nitya*) i okolicznościowe (*naimittika*)[471]. Teraz powie się o kryterium wiarygodności niniejszego przekazu (*āgama*). Ponieważ dowiedzione zostało, że ten świat składa się z samego tylko uświadamiania (*saṁvit*), a uświadamianie polega na wewnętrznej refleksji (*vimarśa*), a wewnętrzna refleksja polega na ujęciu werbalnym (*śabdana*), to nauką (*śāstra*) jest czynność wewnętrznej refleksji (*vimarśana*) nad każdą rzeczą znajdującą się w świecie, nad jej naturą, rozmaitych związkach (*sambandha*)[472] i skutkach działania. W ten sposób, nieróżny od natury Parameśwary cały splot nauk, odnosząc się do jednej kompetentnej osoby, w rzeczywistości prowadzi do osiągnięcia jednego owocu. Jednak w nim dzięki potędze mocy prawidłowości (konieczności, *niyati-śakti*) Parameśwary w różnych miejscach pojawia się utarty zwyczaj (*rūḍhi*) ludzi. Niektórzy, wykształceni są przez utarty zwyczaj w Wedach, Agamach i innych naukach, polegających na wewnętrznej refleksji nad właściwą maji różnorodnością. Inni, podobną wagę przykładając do wyzwolenia, zostali wykształceni w sankhji, wisznuizmie i podobnych naukach. Jeszcze inni wykształceni zostali w doktrynie siwaickiej (*śaivasiddhānta*), polegającej na wewnętrznej refleksji nad odrębnością Śiwy od jego natury. Inni – w nauce takiej jak *mataṅga-śāstra*, której istotą jest wewnętrzna refleksja nad stanem Najwyższego Śiwy obecnego we wszystkim; z kolei niektórzy, nieliczni spośród nielicznych, wykształceni zostali w linii świętej nauki triady, polegającej na wewnętrznej refleksji nad własną postacią Najwyższego Pana, utworzonej z absolutnej świadomości i szczęścia, i wolnej od wszelkich ograniczeń swobody. Inni znów porzucają kolejno jedną [naukę] za drugą, albo je przekraczają. Tak oto osiąga się jeden owoc jednego tylko przekazu.

Nawet w poglądzie analitycznym (*bheda-vāda*)[473], chociaż wszystkie przekazy łącznie razem są wytworem jednego Iśwary, ich wiarygodność jest pewna do pewnego stopnia, dlatego że jednakowe jest kryterium (*nibandhana*) wiarygodności dyskusji z jednego zgodnego punktu widzenia i dlatego, że nie rozpoczyna się przy braku doświadczenia [w postaci] 'to' (*idantā*) – pod tym względem są jednakowe; z powodu zróżnicowania zakresu przedmiotowego (*viṣaya-bheda*), nie mogą sobie wzajemnie przeczyć. Dobrze wiadomo, że tak jak zabójstwo bramina i jego religijny zakaz dotyczą różnic czystości predyspozycji (*saṁskāra*) i intensywności czystych predyspozycji. Gdy ich nie ma, nie ma się uprawnienia do niektórych rzeczy. Podobnie jak w podziale na okresy żywota. Dobro (*utkarṣa*) jest ze względu na dobry owoc – tutaj mają je w swej

---

[471] W poprzedniej lekcji.

[472] *Sambandha* to związek wielu elementów i prawd (*tathya*), który można postrzegać jedynie w wewnętrznym doświadczeniu (inaczej niż w njaji, gdzie bezpośrednio można go widzieć). Zob. RASTOGI 2002: 130-(141), który pojęciu temu poświęca sporo miejsca.

[473] TS 21 p. 2: „Nawet w poglądzie logików" (*nayyāyika-mate'pi*).

części upaniszady; mimo że różni są ich autorzy, to to, że powstały dzięki wszechwiedzącemu, również jest możliwe, ponieważ to, o czym mówią zgadza się logicznie i z czymś innym; w tym zakresie należy zgodzić się nawet z powszechnym uznaniem (*prasiddhi)* [474] wieczności przekazów. Ono bowiem stanowi źródło i wiarygodność kryteriów poznawczych, takich jak wnioskowanie ujmujące pozytywną i negatywną relację nieodstępowania oraz percepcja. Albowiem [przekonanie] 'widzę prawdziwe srebro' powstaje na podstawie powszechnego uznania[475] przejętego od złotników i innych [autorytetów]. Powszechne uznanie jest niczym innym jak wiarygodnym przekazem. Czasem daje ono widoczny owoc[476]: odpowiednie działanie (*pravṛtti*) [zgodne z wiedzą], że 'głodny je' podejmuje się dzięki powszechnemu uznaniu [przejętemu] od dziecka, a nie rozumowaniu *anvaya* i *vyatireka*, jako że wtedy jeszcze ich nie ma; jeśli nawet w młodości się pojawiają, nie mają znaczenia. Mają jakąś użyteczność, jeśli pochodzą z powszechnego uznania. Czasem znów daje owoc niewidoczny (*adṛṣṭa*): stan bezcielesności (*vaidehya*), rozpuszczenie w pramaterii (*prakṛti-laya*), jedyność podmiotu (*puruṣa-kaivalya*); kiedy indziej daje owoc jednakowości z Śiwą (*śiva-samānatva*); kiedy indziej ostatecznie jedność (*aikya*). Każde z nich ma liczne rodzaje. W ten sposób, jakim kto ma się stać w tym świecie pełnym najróżniejszych przekonań, takie przekonanie bezwolnie przyjmuje aż do głębi swego serca. Dlatego dla urodzonego pustym (*rikta*) człowieka[477] zbyteczne są logiczne słowa – wpierw dla tych [logicznych słów] przyjąwszy autorytet (*prāmāṇya*) któregoś powszechnego uznania, uznać należy wiarygodność przekazu. Zatem należy oprzeć się[478] na takim przekazie, który niesie wspaniały owoc. Innych dosyć.

O szlachetni, którzy rozróżniacie,
że tak jak światło wewnętrznej refleksji
jako rzecz najwyższa jaśnieje, tak i czuje ono
oprzyjcie się na tej nauce, będącej istotą intuicji
absolutnej świadomości, czującej refleksji,
której duszą jest *anuttara* – 'a' nieprzewyższone. /21.1/

---

[474] Przyjętym a priori. TS 21 p. 6: „Od tego czy innego autora". Omówienie terminu *prasiddhi* zob. LAWRENCE 2003.

[475] TS 21 p. 9: 'wiarygodnej opinii', *prāmāṇyam iti śeṣaḥ*

[476] TS 21 p. 10 „Księgi nakierowują na czworaki owoc; tymi owocami są cztery cele ludzkiego żywota (*puruṣârtha*)" Są nimi dobro moralne (*dharma*), dobro materialne (artha) , kāma (miłość) i mokṣa (wolność).

[477] TS 21 p. 16: „Od strony zarówno pozytywnej, jak i negatywnej relacji nieodstępowania pogląd [wyraża się następująco]:

Gdy człowiek pusty się rodzi, nie wiedząc, co czynić, czego nie czynić,
kto owe zmysły przydziela przedmiotom, z koncepcją wszakże przedmiotów złączone?"

Riktasya jantor jātasya kāryâkārye ajānataḥ /
vilabdhā bata kenâmī siddhanta-viṣayā grahāḥ //

[478] Jako na podstawie do dalszego poznania.

Ludzie w związanym ze swymi mocnymi przekonaniami
porozumieniu żyją i bez wątpliwości;
potem Najwyższym Śiwą się stają,
poprzez mocne, przekonanie, które człowieka przekracza. /21.2/

Oto była dwudziesta pierwsza lekcja 'Istoty tantr' przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: 'Objaśnienie wiarygodności przekazu'.

Zakończenie

Przedstawiona w mojej pracy doktryna i praktyka kaszmirskich siwaitów pozwala wysunąć wniosek, że w X wieku w Kaszmirze była obecna dojrzała siwaicka myśl filozoficzna. Umiłowanie mądrości, odzwierciedlane w wyważonych sądach, wskazuje, że jest ona pełnoprawną filozofią. Rozważania (*tarka*) nad naturą (*svabhāva*) rzeczywistości wyniesione zostały do rangi najwyższej wartości, a obrana metoda opisu wyników filozoficznych dociekań – sposób formułowania definicji i argumentacja spełniają wymogi klasycznej indyjskiej logiki[479]. Siwaizm kaszmirski nie pomija w swych zainteresowaniach żadnej ówczesnej dziedziny wiedzy – włącza w swe rozważania nawet kwestie ogólnospołeczne i kulturowe, co wyróżnia go od indyjskiej filozofii klasycznej. Mimo że posługuje się terminologią religijną, nawet w tych kwestiach stara się zachować obiektywizm. Rozumie społeczną i psychologiczną rolę kultów, ale sam wznosi się w swym założeniu ponad wszelkie przekonania, zarówno religijne, jak i filozoficzne. Za ideał ma dotarcie do tego, co obiektywnie istnieje:

> „Koncepcja filozoficzna (*tattva*), która nie przedstawia obiektywnego przedmiotu (*vastu*), nie może sama być wolna (*muktatva*) ani uwalniać (*mocakatva*), ponieważ taką postać ma tylko czyste poznanie (*śuddha-jñāna*)[480].

Ponadto poniższe stwierdzenie przemawia za niezależnością od religii:

> „Nawet [religijne] wezwania Śiwy można obalić argumentem logicznym (*yukti-siddha*) i niezliczonymi przekazami udzielającymi odpowiedzi w każdej wiedzy (*sarva-jñānôttara*)"[481].

Uniwersalistyczny i maksymalistyczny charakter siwaizmu kaszmirskiego wyraża się w jego zainteresowaniu *wszystkim* i pod każdym względem. Jest to bodaj najistotniejsza jego cecha, wpływająca na wszystkie pozostałe. Ogólny rys innych charakterystycznych elementów filozoficznych i doktrynalnych przedstawiam poniżej:

1. Koncepcja prakasi (*prakāśa*) i wimarsi (*vimarśa*). Dynamiczna natura świadomości.
2. Rozbudowana teoria dźwięku i mowy opisująca proces powstawania pojęć.
3. Przekaz słowny (*āgama*) i nauka (*śāstra*) jako punktu wyjściowy do uzyskania wiedzy konwencjonalnej i obiektywnej.

---

[479] Zob. LAWRENCE 2003: & 1.

[480] TS 1 s. 4.

[481] TS 4 s. 31.

4. Klasyfikacja nauk i uznanie ich wszystkich za wzajemnie się uzupełniające i łącznie dające prawdziwe poznanie[482].
5. Teoria poznania uznająca, że do prawdziwego poznania dociera się za pomocą wszystkich kryteriów poznawczych łącznie. Intuicjonizm.
6. Odejście od dwuwartościowej teorii prawdy i wprowadzenie jej ustopniowania, gdzie każda wyższa zawiera niższą jako swój element. Stopień prawdziwości ma być w niej proporcjonalny do stopnia powszechności.
7. Przyjęcie 36 szeroko pojętych kategorii / pierwiastków / zasad / prawd rzeczywistości. Na ich podstawie budowanie koncepcji epistemologicznych, ontologicznych i soteriologicznych.
8. Bogaty opis psychologii przeżyć człowieka.
9. Stanowisko łączące wiwartawadę (*vivarta-vāda*) z parinamawadą (*pariṇāma-vāda*)[483]. Świadectwa abhasawady (*ābhāsa-vāda*).
10. Przyjęcie koncepcji o złożoności zespołu przyczynowo-skutkowego (*sāmagrī-vāda*), uznając tradycyjne pojęcie przyczyny za wtórne i konceptualne (*kalpita*).
11. Rozbudowana koncepcja o sile życiowej (*prāṇa*).
12. Koncepcja dwóch czasów: jednoczesności i następstwa. Podporządkowanie czasu sile życiowej (*prāṇa*).
13. System praktyk kontemplacyjnych i opis doświadczeń mistycznych oparty na trzech tzw. *upāya* – środkach.
14. Koncepcja pełni, a nie wyzwolenia, jako celu życia.

Badanie siwaizmu kaszmirskiego jako najnowsza dziedzina badań indologicznych ma przed sobą ogromne perspektywy. Mimo że na świecie wykonano już sporo pracy filologicznej, przetłumaczono wiele ważnych tekstów, wciąż jest to zbyt mało, jak na ogrom trudnego filologicznie materiału, pozostającego w manuskryptach lub sanskryckich *editio princeps*. To, czego dokonano, jest owocem ciężkiej pracy garstki zaledwie uczonych. Jednak nawet najważniejsze dzieła omawianego tu systemu, nie zostały w pełni opracowane. Wiąże się to z tym, że sanskrycka tradycja naukowa filozofii pratjabhidżnia współcześnie zanika lub już zanikła. Nie powstają żadne nowe komentarze i praktycznie opierać się trzeba na autorytecie żyjącego w XII wieku Dżajarathy, czy w XVIII w. Bhaskary Kanthy (Bhāskara Kaṇṭha) i niewielu innych.

Jeszcze mniej czyni się w kierunku filozoficznego opracowania systemu pratjabhidżnia. ĪPV i ĪPVV, podstawowe i najobszerniejsze teksty ściśle filozoficzne zawierające polemiki ze szkołami klasycznej filozofii indyjskiej, nie zostały wyczerpująco opracowana, a ĪPVV nawet nie doczekała się przekładu. Ich zbadanie w połączeniu z krytyczną analizą TĀ pozwoliłoby poszerzyć wiedzę na temat klasycznej filozofii indyjskiej. Warte zbadania są m.in. wpływy logiki buddyjskiej (zwł. Dignagi, Dharmakirtiego i Dharmottary) na dialektykę pratjabhidżnia i jej teorię poznania, a także wpływy filozofii pratjabhidżnia na kształtowanie się buddyzmu tybetańskiego i

---

[482] W TĀ odwołuje się łącznie do 180 różnych tytułów dzieł, a w TĀV jest ich aż 275 (zidentyfikowane przez DWIVEDI & RASTOGI 1987: 252-264).

[483] ĪPVV vol. I: 4 za KAUL (A): 5.

siwaizmu południowoindyjskiego. Jeśli chodzi o praktyki, warto zbadać wpływ triki i kauli kaszmirskiej na rozpowszechniony w całych Indiach nurt nathów i siddhów.

Kaszmirska filozofia mowy jest cennym kluczem do wytłumaczenia obecnej zarówno u gramatyków, jak i teoretyków sztuki poetyckiej teorii *dhvani* oraz rasy (*rasa*). Koncepcje Abhinawagupty powtarzali teoretycy poezji [484] i muzyki [485], nauczyciele sztuki teatralnej itd. Jego komentarz (ABh) do NŚ jest tekstem o najważniejszym znaczeniu dla tradycji teatralnych w całych Indiach. Filozofia pratjabhidżnia jest kluczem do odczytania symboliki niektórych przedstawień teatralnych południowych Indii.

TĀ stanowi też bezcenny dokument historyczny. Jako że jego datowanie nie budzi najmniejszych wątpliwości, a kaszmirski uczony odwołuje się do ogromnej liczby dzieł i autorów, na jej podstawie możliwa jest weryfikacja ustalonych okresów życia innych postaci historycznych. Przykładowo, świadectwo, że Abhinanda był nauczycielem Abhinawagupty, pozwala przypuścić, że jego ojciec, logik i poeta Dżajanta Bhatta, na pewno żył w pierwszej połowie X w.

Mało zbadana wydaje się kwestia kształtowania się synkretycznej kultury hinduskoislamskiej w Kaszmirze – mistyki sufich i ryszich, która uczyniła z Kaszmiru jedyny kraj, gdzie w wiekach XIII-X sufizm stał się religią powszechną. Warto też prześledzić dalsze promieniowanie kaszmirskiej myśli religijnej na Indie, gdzie pojawiły się tendencje do świadomego synkretyzmu. W jakim stopniu koncepcje wypracowane przez system pratjabhidżnia odzwierciedlone zostały w doktrynie sufich? A może na filozofię pratjabhidżnia miał wpływ ruch suficki, który prawdopodobnie znalazł schronienie w Kaszmirze już pod koniec pierwszego tysiąclecia? Z charakteru TĀ wydaje się to mało prawdopodobne. Niemniej jednak zbadanie interakcji suficko-siwaickich na tle historyczno-doktrynalnym byłoby ciekawym przedsięwzięciem. Faktem jest, że sufi zostali najwcześniej i z otwartymi ramionami przyjęci właśnie w Kaszmirze i przez kilkaset lat współżyli w zgodzie i pokoju z kaszmirskimi panditami[486]. Wzorując się na ruchu sufich i ryszich i najprawdopodobniej z pomocą panditów kaszmirskich, Akbar Wielki zdołał utworzyć synkretyczny, sztuczny twór - religię akbarija. (Nie bez przypadku najlepiej zachowany manuskrypt TS został znaleziony w domostwie z tradycjami dworskimi u Mogołów). Utpaladewa i Abhinawagupta znajdują się pierwsi na długiej liście kaszmirskich santów. Znalazła się też na niej Lalleśwari (Lalleśvarī, Lāl

---

[484] Np. Kaszmirczyk Mammata (Mammaṭa, XI w.), autor *Kāvya-prakāśa*, dżinijski poeta Hemaczandra (Hemacandra, XII w.), autor *Kāvyânuśāsana*, Wiśwanatha (Viśvanātha, XIV-XV w.), autor *Sāhitya-darpaṇa*, Śaradatanaja (Śāradatanaya, autor *Bhāva-prakāśa*), Dżagannatha (Jagannātha ok. 1650, protegowany Dary Szikoha), autor *Rasa-gaṅgā-dhāra*, Govinda, autor *Kāvya-pradīpa* i inni (zob. PANDEY 1963: 270).

[485] Np. znane dzieło z muzyki 'Ocean muzyki' (*Saṁgīta-ratnâkara*) jest metryczną adaptacją fragmentów ABh. (PANDEY 1963: 270).

[486] Jakkolwiek znane są zbrodnie Sikandara Ikonoklasty (Sikandar Butśikan, 1389-1413), który nakazał zburzyć wszystkie świątynie siwaickie, a panditów wygnał z Kaszmiru. Skutkiem przemocy zrodziły się ruchy głoszące tolerancję i równość wszystkich religii, tworzące nową religię. Tak powstała idea kaszmirijatu.

Ded, 1320 – 1392), siwaicka poetka ze Śrinagaru, która o niemal sto lat wyprzedziła okres bhakti (*bhakti-kāl*) w jego formie *nirguṇa*. Te zagadnienia wymagałby dokładnego zbadania.

Wpływ kultury kaszmirskiej na Indie w przeciągu historii był i pozostaje ogromny i nigdy się nie zakończył. Dlatego badanie jego przeszłości – zwyczajów i wierzeń, koncepcji metafizycznych, etycznych i estetycznych, pozwoli lepiej zrozumieć sytuację kulturowo-społeczną Kaszmiru i być może (miejmy nadzieję) przyczyni się do złagodzenia przeciągającego się tam konfliktu i zapobieżeniu dalszej tragedii kulturowej Kaszmiru. W tym celu należy włożyć jak najwięcej wysiłku w opracowanie najważniejszych tekstów źródłowych średniowiecznego Kaszmiru i chronić cenne dziedzictwo przed zapomnieniem. Przedstawiony w mojej pracy przekład fragmentów Tantrasary ma w zamierzeniu być kroczkiem naprzód w kierunku zwrócenia uwagi na ogólnoludzką wartość siwaizmu kaszmirskiego.

Aneks

Transkrypcja przełożonych fragmentów Tantrasary

Poniżej zamieszczam transkrypcję przetłumaczonych w niniejszej pracy fragmentów. Przy jej przygotowywaniu opierałem się na wydaniu kaszmirskim wydaniu Tantrasary KSTS i wersji ze strony GRETIL[487], bazującej na tym samym kaszmirskim wydaniu.

Prathamam āhnikam

vimala-kalâśrayâbhinava-sr̥ṣṭi-mahā jananī
bharita-tanuś ca pañca-mukha-gupta-rucir janakaḥ /
tad ubhayayâmala-sphurita-bhāva-visargamayaṁ
hr̥dayam anuttarâmr̥ta-kula mama sasphuratāt // 1.1.
vitatas tantrâloko vigāhituṁ naiva śakyate sarvaiḥ /
r̥ju-vacana-viracitam idaṁ tu tantra-sāraṁ tataḥ śr̥ṇuta // 1.2.
śrī-śambhu-nātha-bhāskara-caraṇa-nipāta-prabhâpagata-saṁkocam /
abhinavagupta-hr̥d-ambujam etad vicinuta mahêśapūjana-hetoḥ // 1.3.

iha jñānaṁ mokṣa-kāraṇaṁ bandha-nimittasya ajñānasya virodhakatvāt / dvividhaṁ ca ajñānaṁ buddhi-gataṁ pauruṣaṁ ca / tatra buddhi-gatam aniścaya-svabhāvaṁ viparīta-niścayâtmakaṁ ca / pauruṣaṁ tu vikalpa-svabhāvaṁ saṁkucita-prathâtmakaṁ tad eva ca mūlakāraṇaṁ saṁsārasya iti vakṣyāmo mala-nirṇaye / tatra pauruṣam ajñānaṁ dīkṣādinā nivartetâpi kiṁ tu dīkṣâpi buddhi-gate anadhyavasāyâtmake ajñāne sati na sambhavati heyôpādeya-niścaya-pūrvakatvāt tattva-śuddhi-śiva-yojanā-rūpāyā dīkṣāyā iti /tatra adhyavasāyâtmakaṁ buddhi-niṣṭham eva jñānaṁ pradhānam tad eva ca abhyasyamānaṁ pauruṣam api ajñānaṁ nihanti vikalpa-saṁvid-abhyāsasya avikalpântatā-paryavasānāt /vikalpâsaṁkucita-saṁvit prakāśarūpo hy ātmā śiva-svabhāva iti sarvathā samasta-vastu-niṣṭhaṁ samyaṅ-niścayâtmakaṁ jñānam upādeyam / tac ca śāstra-pūrvakam / śāstraṁ ca paramêśvara-bhāṣitam eva pramāṇam / apara-śāstrôktānām arthānāṁ tatra vaiviktyenâbhyupagamāt tadarthâtirikta-yukti-siddha-nirūpaṇāc ca tena aparâgamôktaṁ jñānaṁ tāvata eva bandhāt vimocakam na sarvasmāt sarvasmāt tu vimocakaṁ paramêśvara-śāstraṁ pañca-sroto-mayaṁ daśâṣṭādaśa-vasv-aṣṭa-bheda-bhinnam /tato 'pi sarvasmāt sāraṁ ṣaḍardha-śāstrāṇi /tebhyo 'pi mālinīvijayam / tad-antargataś cârthaḥ saṁkalayyâśakyo nirūpayitum / na ca anirūpita-vastu-tattvasya muktatvaṁ mocakatvaṁ vā śuddhasya jñānasyaîva tathā-rūpatvāt iti /svabhyasta-jñāna-mūlatvāt parapuruṣārthasya tat-siddhaye idam ārabhyate /

ajñānaṁ kila bandha-hetur uditaḥ śāstre malaṁ tat smr̥taṁ

---

[487] www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm#PhilSaiva

pūrṇajñānakalodaye tad akhilaṁ nirmūlatāṁ gacchati /
dhvastâśeṣa-malâtma-saṁvid-udaye mokṣaś ca tenāmunā
śāstreṇa prakaṭī-karomi nikhilaṁ yaj jñeya-tattvaṁ bhavet // 1.4

Upôdghātaḥ

tatra iha svabhāva eva paramôpādeyaḥ sa ca sarva-bhāvānāṁ prakāśa-rūpa eva aprakāśasya svabhāvatânupapatteḥ sa ca nânekaḥ prakāśasya tad-itara-svabhāvânupraveśâyoge svabhāva-bhedâbhāvāt deśa-kālāv api ca asya na bhedakau tayor api tat-prakāśa-svabhāvatvāt iti eka eva prakāśaḥ sa eva ca saṁvit artha-prakāśa-rūpā hi saṁvit iti sarveṣām atra avivāda eva / sa ca prakāśo na paratantraḥ prakāśyataiva hi pāratantryam prakāśyatā ca prakāśāntarāpekṣitaiva na ca prakāśāntaraṁ kiṁcit asti iti svatantra ekaḥ prakāśaḥ svātantryād eva ca deśa-kālâkārâvaccheda-virahāt vyāpako nityaḥ sarvâkâra-nirākāra-svabhāvaḥ tasya ca svātantryam ānanda-śaktiḥ tac-camatkāra icchā-śaktiḥ prakāśa-rūpatā cic-chaktiḥ āmarśâtmakatā jñāna-śaktiḥ sarvâkāra-yogitvaṁ kriyā-śaktiḥ ity evaṁ mukhyābhiḥ śaktibhiḥ yukto 'pi vastuta icchā-jñāna-kriyā-śakti-yuktaḥ anavacchinnaḥ prakāśo nijânanda-viśrāntaḥ śiva-rūpaḥ sa eva svātantryāt ātmānaṁ saṁkucitam avabhāsayan aṇur iti ucyate /punar api ca svâtmānaṁ svatantratayā prakāśayati yena anavacchinna-prakāśa-śiva-rūpatayaîva prakāśate / tatrâpi svātantrya-vaśāt anupāyam eva svātmānaṁ prakāśayati sopāyaṁ vā sopāyatve 'pi icchā vā jñānaṁ vā kriyā vā abhyupāya iti traividhyaṁ śāmbhava-śāktâṇava-bhedena samāveśasya tatra caturvidham api etad rūpaṁ krameṇa atra upadiśyate /

ātmā prakāśavapur eṣa śivaḥ svatantraḥ
svātantrya-narma-rabhasena nijaṁ svarūpam /
saṁchādya yat punar api prathayeta pūrṇaṁ
tac ca kramâkrama-vaśād athavā tri-bhedāt // 1.5
ehu paāsaūu attāṇata sacchandau ḍhakkai ṇiaūu /
pūṇu paaḍhai jhaḍhi aha kamavasva ehata paramarthiṇa śivarasu // 1.6

Dvitīyam āhnikam

atha anupāyam eva tāvat vyākhyāsyāmaḥ //

yadā khalu dṛḍha-śaktipātāviddhaḥ svayam eva itthaṁ vivecayati sakṛd eva guru-vacanam avadhārya tadā punar upāya-virahito nityoditaḥ asya samāveśaḥ / atra ca tarka eva yogâṅgam iti kathaṁ vivecayati iti cet ucyate yo 'yaṁ paramêśvaraḥ svaprakāśa-rūpaḥ svātmā tatra kim upāyena kriyate na sva-rūpa-lābho nityatvāt na jñaptiḥ svayaṁ-prakāśamānatvāt nâvaraṇa-vigamaḥ āvaraṇasya kasyacid api asaṁbhavāt na tad-anupraveśaḥ anupraveṣṭuḥ vyatiriktasya abhāvāt / kaś câtra upāyaḥ tasyâpi vyatiriktasya anupapatteḥ tasmāt samastam idam ekaṁ cin-mātra-tattvaṁ kālena akalitaṁ deśena aparicchinnam upādhibhir amlānam ākṛtibhir aniyantritaṁ śabdair asaṁdiṣṭaṁ pramāṇair aprapañcitaṁ kālādeḥ pramāṇa-paryantasya svêcchayaîva svarūpa-lābha-nimittaṁ ca svatantram ānanda-ghanaṁ

tattvaṁ tad eva ca aham tatraîva antar-mayi viśvaṁ pratibimbitam evaṁ dṛḍhaṁ viviñcānasya śaśvad eva pāramêśvaraḥ samāveśo nirupāyaka eva tasya ca na mantra-pūjā-dhyāna-caryâdiniyantraṇā kācit //

upāyajālaṁ na śivaṁ prakāśayed ghaṭena kiṁ bhāti sahasra-dīdhitiḥ /
vivecayan ittham udāra-darśanaḥ svayaṁ-prakāśaṁ śivam āviśet kṣaṇāt // 2.1
jahi jahi phuraṇa phurai so saalau paramesaru bhāsai mai amalau /
attā nata so ściva paramatthiṇa ia jānaa kajja paramatthi ṇa // 2.2

Tṛtīyam āhnikam

Atha śāmbhavôpāyaḥ /

yad etat prakāśa-rūpaṁ śiva-tattvam uktam tatra akhaṇḍa-maṇḍale yadā praveṣṭuṁ na śaknoti tadā svātantrya-śaktim eva adhikāṁ paśyan nirvikalpam eva bhairava-samāveśam anubhavati / ayaṁ ca asya upadeśaḥ – sarvam idaṁ bhāva-jātaṁ bodha-gagane pratibimba-mātraṁ pratibimba-lakṣaṇôpetatvāt / idaṁ hi pratibimbasya lakṣaṇaṁ – yad bhedena bhāsitam aśaktam anya-vyāmiśratvenaîva bhāti tat pratibimbam mukha-rūpam iva darpaṇe rasa iva dantodake gandha iva ghrāṇe mithuna-sparśa iva ānandendriye śūla-kuntâdisparśo vā antaḥ-sparśanêndriye pratiśrutkêva vyomni / na hi sa raso mukhyaḥ tat-kārya-vyādhi-śamanâdy-adṛṣṭeḥ / nâpi gandha-sparśau mukhyau guṇinaḥ tatra abhāve tayor ayogāt kārya-paramparânārambhāt ca / na ca tau na staḥ dehoddhūlanavisargādidarśanāt / śabdo 'pi na mukhyaḥ ko 'pi vakti iti āgacchantyā iva pratiśrutkāyāḥ śravaṇāt / evaṁ yathā etat pratibimbitaṁ bhāti tathaîva viśvaṁ paramêśvaraprakāśe / nanu atra bimbaṁ kiṁ syāt? mābhūt kiṁcit / nanu kim akāraṇakaṁ tat ? hanta tarhi hetu-praśnaḥ tat kiṁ bimba-vāco-yuktyā hetuś ca paramêśvaraśaktir eva svātantryâpara-paryāyā bhaviṣyati viśva-pratibimba-dhāritvāc ca viśvâtmakatvaṁ bhagavataḥ saṁvin-mayaṁ hi viśvaṁ caitanyasya vyakti-sthānam iti tad eva hi viśvam atra pratīpam iti pratibimba-dhāritvam asya tac ca tāvat viśvâtmakatvaṁ paramêśvarasya svarūpaṁ na anāmṛṣṭaṁ bhavati cit-svabhāvasya svarūpânāmarśanânupapatteḥ // svarūpânāmarśane hi vastuto jaḍataîva syāt āmarśaś ca ayaṁ na sāketikaḥ api tu cit-svabhāvatâ-mātra-nāntarīyakaḥ para-nādagarbha uktaḥ sa ca yāvān viśva-vyavasthāpakaḥ paramêśvarasya śakti-kalāpaḥ tāvantam āmṛśati / tatra mukhyās tāvat tisraḥ paramêśvarasya śaktayaḥ anuttarêcchônmeṣa iti tad eva parâmarśa-trayam a i u iti etasmād eva tritayāt sarvaḥ śakti-prapañcaḥ carcyate / anuttara eva hi viśrāntir ānandaḥ icchāyām eva viśrāntiḥ īśanam unmeṣa eva hi viśrāntir ūrmiḥ yaḥ kriyā-śakteḥ prārambhaḥ tad eva parâmarśa-trayam ā ī ū iti / atra ca prācyaṁ parâmarśatrayaṁ prakāśa-bhāga-sāratvāt sūryâtmakaṁ caramaṁ parâmarśa-trayaṁ viśrānti-svabhāvâhlāda-prādhānyāt somâtmakam iyati yāvat karmâṁśasya anupraveśo nâsti / yadā tu icchāyām īśane ca karma anupraviśati yat tat iṣyamāṇam īśyamāṇam iti ca ucyate tadā asya dvau bhedau prakāśa-mātreṇa ra-śrutiḥ viśrāntyā la-śrutiḥ ra-layoḥ prakāśa-stambha-svabhāvatvāt iṣyamāṇaṁ ca na bāhyavat sphuṭam sphuṭa-rūpatve tad eva nirmāṇaṁ syāt na icchā īśanaṁ vā ataḥ asphuṭatvāt eva śruti-mātraṁ ra-layoḥ na vyañjanavat sthitiḥ / tad etad varṇa-catuṣṭayam ubhaya-cchāyā-dhāritvāt

napuṁsakam ṛ ṝ ḷ ḹ iti / anuttarânandayoḥ icchâdiṣu yadā prasaraḥ tadā varṇa-dvayam e o iti / tatrâpi punar anuttarânanda-saṁghaṭṭāt varṇa-dvayam ai au iti / sā iyaṁ kriyā-śaktiḥ tad eva ca varṇa-catuṣṭayam e ai o au iti / tataḥ punaḥ kriyā-śakty-ante sarvaṁ kārya-bhūtaṁ yāvat anuttare pravekṣyati tāvad eva pūrvaṁ saṁvedana-sāratayā prakāśa-mātratvena bindutayā āste am iti / tatas tatraîva anuttarasya visargo jāyate aḥ iti / evaṁ ṣoḍaśakaṁ parâmarśānāṁ bīja-svarūpam ucyate / tad-utthaṁ vyañjanâtmakaṁ yoni-rūpam / tatra anuttarāt ka-vargaḥ śraddhāyāḥ icchāyāḥ ca-vargaḥ sakarmikāyā icchāyā dvau ṭa-vargas ta-vargaś ca unmeṣāt pa-vargaḥ śakti-pañcakayogāt pañcakatvam / icchāyā eva trividhāyā ya-ra-lāḥ unmeṣāt va-kāraḥ icchāyā eva trividhāyāḥ śa-ṣa-sāḥ visargāt ha-kāraḥ yoni-saṁyogajaḥ kṣa-kāraḥ / ity eva eṣa bhagavān anuttara eva kulêśvara-rūpaḥ / tasya ca ekaîva kaulikī visarga-śaktiḥ yayā ānanda-rūpāt prabhṛti iyatā bahiḥ-sṛṣṭi-paryantena praspandataḥ vargâdiparâmarśā eva bahis tattva-rūpatāṁ prāptāḥ / sa ca eṣa visargas tridhā āṇavaḥ citta-viśrānti-rūpaḥ śāktaḥ citta-saṁbodha-lakṣaṇaḥ śāṁbhavaḥ citta-pralaya-rūpaḥ iti / evaṁ visarga eva viśvajanane bhagavataḥ śaktiḥ / ity evam iyato yadā nirvibhāgatayā eva parâmarśaḥ tadā eka eva bhagavān bīja-yonitayā bhāgaśaḥ parâmarśe śaktimān śaktiś ca / pṛthak aṣṭaka-parâmarśe cakrêśvara-sāhityena nava-vargaḥ ekaîka-parâmarśa-prādhānye pañcāśad-ātmakatā / tatrâpi saṁbhavad-bhāgabheda-parâmarśane ekāśītirūpatvam / vastutas tu ṣaṭ eva parâmarśāḥ prasaraṇa-pratisaṁcaraṇa-yogena dvādaśa bhavantaḥ paramêśvarasya viśva-śakti-pūrṇatvaṁ puṣṇanti / tā eva etāḥ parâmarśa-rūpatvāt śaktayo bhagavatyaḥ śrīkālikā iti niruktāḥ / ete ca śakti-rūpā eva śuddhāḥ parâmarśāḥ śuddha-vidyāyāṁ parâpara-rūpatvena māyônmeṣa-mātrasaṁkocāt vidyâvidyêśvara-rūpatāṁ bhajante / māyāyāṁ punaḥ sphuṭī-bhūta-bheda-vibhāgā māyīya-varṇatāṁ bhajante ye paśyantī-madhyamā-vaikharīṣu vyāvahārikatvam āsādya bahī-rūpa-tattva-svabhāvatâpatti-paryantāḥ te ca māyīyā api śarīra-kalpatvena yadā dṛśyante yadā ca teṣām ukta-nayair etaiḥ jīvita-sthānīyaiḥ śuddhaiḥ parâmarśaiḥ pratyujjīvanaṁ kriyate tadā te savīryā bhavanti te ca tādṛśā bhoga-mokṣa-pradāḥ ity evaṁ sakala-parâmarśa-viśrānti-mātra-rūpaṁ pratibimbita-samasta-tattva-bhūta-bhuvana-bhedam ātmānaṁ paśyato nirvikalpatayā śāṁbhavena samāveśena jīvanmuktatā / atrâpi pūrvavat na mantrâdi-yantraṇā kācid iti //

antar-vibhāti sakalaṁ jagad ātmanîha yad-vad vicitra-racanā mukurânrāle /
bodhaḥ paraṁ nija-vimarśa-rasânuvṛttyā viśvaṁ parâmṛśati no mukuras tathā tu // 3.1

saṁveaṇa nimmala nimmala dappaṇasmi saalaṁ phuratta niasāraṁ /
āmarisaṇa rasa sarahasa vimaṭṭarūaṁ saiṁ bhāi // 3.2
ia suṇaa vimalam eṇaṁ nia appāṇaṁ samattha-vattha-maam /
jo joaa so para-bhairai bovva paraṇivvaiṁ lahai // 3.3

Caturtham āhnikam

Atha śāktôpāyaḥ

tatra yadā vikalpaṁ krameṇa saṁskurute samanantarôkta-svarūpa-praveśāya tadā bhāvanā-kramasya sattarka-sadāgama-sadgurûpadeśa-pūrvakasya asti upayogaḥ // tathā hi vikalpabalād eva jantavo baddham ātmānam abhimanyante sa abhimānaḥ saṁsāra-pratibandha-hetuḥ ataḥ pratidvandvi-rūpo vikalpa uditaḥ saṁsāra-hetuṁ vikalpaṁ dalayati iti abhyudaya-hetuḥ // sa ca evaṁ-rūpaḥ samastebhyaḥ paricchinna-svabhāvebhyaḥ śivântebhyaḥ tattvebhyo yat uttīrṇam aparicchinna-saṁvin-mātra-rūpaṁ tad eva ca paramârthaḥ tat vastu-vyavasthā-sthānaṁ tat viśvasya ojaḥ tena prāṇiti viśvam tad eva ca aham ato viśvôttīrṇo viśvātmā ca aham iti //sa ca ayaṁ māyândhānāṁ na utpadyate sattarkâdīnām abhāvāt // vaiṣṇavâdyā hi tāvan-mātra eva āgame rāga-tattvena niyamitā iti na ūrdhva-darśane 'pi tad-unmukhatāṁ bhajante tataḥ sattarka-sadāgama-sadgurûpadeśa-dveṣiṇa eva // yathôktaṁ pāramêśvare vaiṣṇavādyāḥ samastās te vidyārāgeṇa rañjitāḥ // na vindanti paraṁ tattvaṁ sarvajña-jñāna-varjitāḥ iti // tasmāt śāṁbhava-dṛḍha-śaktipātâviddhā eva sad-āgamâdi-krameṇa vikalpaṁ saṁskṛtya paraṁ svarūpaṁ praviśanti // nanu itthaṁ paraṁ tattvaṁ vikalpya-rūpaṁ syāt /maivam vikalpasya dvaitâdhivāsa-bhaṅga-mātre caritârthatvāt paraṁ tattvaṁ tu sarvatra sarva-rūpatayā svaprakāśam eva iti na tatra ṣvikalpaḥ kasyaicit upakriyāyai khaṇḍanāyai vā // tatra atidṛḍha-śaktipātâviddhasya svayam eva sāṁsiddhikatayā sattarka udeti yo 'sau devībhiḥ dīkṣita iti ucyate // anyasya āgama-krameṇa ityâdi savistaraṁ śaktipāta-prakāśane vakṣyāmaḥ // kiṁ tu guror āgama-nirūpaṇe vyāpāraḥ āgamasya ca niḥśaṅka-sajātīya-tat-prabandha-prasava-nibandhana-samucita-vikalpodaye vyāpāraḥ tathāvidha-vikalpa-prabandha eva sattarka iti uktaḥ sa eva ca bhāvanā bhaṇyate asphuṭatvāt bhūtam api artham abhūtam iva sphuṭatvâpādanena bhāvyate yayā iti // na ca atra sattarkāt śuddha-vidyā-prakāśa-rūpād ṛte anyat yogâṅgaṁ sākṣāt upāyaḥ tapaḥ-prabhṛteḥ niyama-vargasya ahiṁsādeś ca yama-prakārasya pūrakādeḥ prāṇāyāma-vargasya vedya-mātra-niṣṭhatvena ka iva saṁvidi vyāpāraḥ // pratyāhāro 'pi karaṇa-bhūmim eva sâtiśayāṁ kuryāt dhyāna-dhāraṇā-samādhayo 'pi yathôttaram abhyāsa-krameṇa nirvartyamānā dhyeya-vastu-tādātmyaṁ dhyātuḥ vitareyuḥ // abhyāsaś ca pare tattve śivâtmani sva-svabhāve na saṁbhavaty eva // saṁvid-rūḍhasya prāṇa-buddhi-deha-niṣṭhīkaraṇa-rūpo hi abhyāsaḥ bhārôdvahana-śāstrârtha-bodha-nṛttâbhyāsavat saṁvid-rūpe tu na kiṁcit ādātavyaṁ na apasaraṇīyam iti katham abhyāsaḥ // kiṁ tarkeṇâpi iti cet uktam atra dvaitâdhivāsa-nirāsa-prakāra eva ayaṁ na tu anyat kiṁcid iti // laukike 'pi vā abhyāse cid-ātmatvena sarva-rūpasyaṣ tasya tasya dehādeḥ abhimata-rūpatā-prakaṭīkaraṇaṁ tad-itara-rūpa-nyagbhāvanaṁ ca iti eṣa eva abhyāsârthaḥ // para-tattve tu na kiṁcit apāsyam iti uktam // dvaitâdhivāso 'pi nāma na kaścana pṛthak vastu-bhūtaḥ api tu svarūpâkhyāti-mātraṁ tat ato dvaitâpāsanaṁ vikalpena kriyata ity ukteḥ // ayaṁ paramârthaḥ svarūpaṁ prakāśamānam akhyāti-rūpatvaṁ svayaṁ svātantryāt gṛhītaṁ krameṇa projjhya vikāsônmukham atha vikasat atha vikasitam ity anena krameṇa prakāśate tathā prakāśanam api paramêśvarasya svarūpam eva tasmāt na atra yogâṅgāni sākṣāt upāyaḥ // tarkaṁ tu anugṛhṇīyur api sattarka eva sākṣāt tatra upāyaḥ sa eva ca śuddha-vidyā sa ca bahu-prakāratayā saṁskṛto bhavati tad yathā yāgo homo japo vrataṁ yoga iti tatra bhāvānāṁ sarveṣāṁ paramêśvara eva sthitiḥ nânyat vyatiriktam

asti iti vikalpa-rūḍhi-siddhaye paramêśvara eva sarva-bhāvârpaṇaṁ yāgaḥ sa ca hṛdyatvāt ye saṁvid-anupraveśaṁ svayam eva bhajante teṣāṁ suśakaṁ paramêśvare arpaṇam ity abhiprāyeṇa hṛdyānāṁ kusuma-tarpaṇa-gandhâdīnāṁ bahir upayoga uktaḥ // sarve bhāvāḥ paramêśvara-tejomayā iti rūḍha-vikalpa-prāptyai paramêśa-saṁvid-anala-tejasi samasta-bhāva-grāsa-rasikatâbhimate tat-tejo-mātrâvaśeṣatva-saha-samastabhāva-vilāpanaṁ homaḥ // tathā ubhayâtmaka-parâmarśôdayârthaṁ bāhyâbhyantarâdi-prameya-rūpa-bhinna-bhāvânapekṣayaiva evaṁ-vidhaṁ tat paraṁ tattvaṁ sva-svabhāva-bhūtam iti antaḥ parâmarśanaṁ japaḥ // sarvatra sarvadā nirupāya-paramêśvarâbhimāna-lābhāya paramêśvara-samatâbhimānena dehasyâpi ghaṭâder api avalokanaṁ vratam // yathôktaṁ śrīnandiśikhāyām sarvasāmyaṁ paraṁ vratam iti // itthaṁ vicitraiḥ śuddhavidyâṁśa-rūpaiḥ vikalpaiḥ yat anapekṣita-vikalpaṁ svābhāvikaṁ paramârtha-tattvaṁ prakāśate tasyaîva sanātana-tathāvidha-prakāśa-mātratârūḍhaye tat-svarūpânusaṁdhānātmā vikalpa-viśeṣo yogaḥ // tatra paramêśvaraḥ pūrṇa-saṁvit-svabhāvaḥ pūrṇataiva asya śaktiḥ kulaṁ sāmarthyam ūrmiḥ hṛdayaṁ sāraṁ spandaḥ vibhūtiḥ trīśikā kālī karṣaṇī caṇḍī vāṇī bhogo dṛk nityā ityâdibhiḥ āgama-bhāṣābhiḥ tat-tad-anvartha-pravṛttābhiḥ abhidhīyate tena tena rūpeṇa dhyāyināṁ hṛdi āstām iti // sā ca samagra-śaktitā-darśanena pūrṇatā-saṁvit prakāśate // śaktayaś ca asya asaṁkhyeyāḥ // kiṁ bahunā yat viśvaṁ tā asya śaktayaḥ tāḥ katham upadeṣṭuṁ śakyāḥ iti // tisṛṣu tāvat viśvaṁ samāpyate yayā idaṁ śivâdi-dharaṇy-antam avikalpya-saṁvin-mātra-rūpatayā bibharti ca paśyati ca bhāsayati ca paramêśvaraḥ sā asya śrīparā-śaktiḥ // yayā ca darpaṇa-hastyādi-vat bhedâbhedābhyāṁ sā asya śrīparâparā-śaktiḥ // yayā paraspara-viviktâtmanā bhedenaîva sā asya śrīmad-aparā-śaktiḥ // etat trividhaṁ yayā dhāraṇam ātmany eva kroḍīkāreṇa anusandhānātmanā grasate sā asya bhagavatī śrīparaîva śrīman-mātṛsadbhāva-kālakarṣiṇy-ādi-śabdântara-niruktā // tā etāḥ catasraḥ śaktayaḥ svātantryāt pratyekaṁ tridhaiva vartante // sṛṣṭau sthitau saṁhāre ca iti dvādaśa bhavanti // tathā hi saṁvit pūrvam antar eva bhāvaṁ kalayati tato bahir api sphuṭatayā kalayati tatraîva rakti-mayatāṁ gṛhītvā tataḥ tam eva bhāvam antar upasaṁjihīrṣayā kalayati tataś ca tad-upasaṁhāra-vighna-bhūtāṁ śaṅkāṁ nirmiṇoti ca grasate ca grasta-śaṅkâṁśaṁ bhāva-bhāgam ātmani upasaṁhāreṇa kalayati tata upasaṁhartṛtvaṁ mamêdaṁ rūpam ity api svabhāvam eva kalayati tata upasaṁhartṛ-svabhāva-kalane kasyacid bhāvasya vāsanātmanā avasthitiṁ kasyacit tu saṁvin-mātrâvaśeṣatāṁ kalayati tataḥ svarūpa-kalanânāntarīyakatvenaîva karaṇa-cakraṁ kalayati tataḥ karaṇêśvaram api kalayati tataḥ kalpitaṁ māyīyaṁ pramātṛ-rūpam api kalayati saṅkoca-tyāgônmukha-vikāsa-grahaṇa-rasikam api pramātāraṁ kalayati ato vikasitam api rūpaṁ kalayati iti etā dvādaśa bhagavatyaḥ saṁvidaḥ pramātṝn ekaṁ vāpi uddiśya yugapat krameṇa dviśaḥ triśa ityâdisthityâpi udaya-bhāginyaḥ cakravad āvartamānā bahir api māsa-kalā-rāśy-ādi-krameṇa antato vā ghaṭa-paṭâdi-krameṇâpi bhāsamānāḥ cakrêśvarasya svātantryaṁ puṣṇatyaḥ śrīkālī-śabda-vācyāḥ // kalanaṁ ca gatiḥ kṣepo jñānaṁ gaṇanaṁ bhogīkaraṇaṁ śabdanaṁ svātma-layīkaraṇaṁ ca // yad āhuḥ śrībhūtirāja-guravaḥ kṣepāj jñānāc ca kālī kalana-vaśatayâtha iti // eṣa ca arthaḥ tatra tatra mad-viracite vivaraṇe prakaraṇa-stotrādau vitatya vīkṣyaḥ //na ati-

rahasyam ekatra khyāpyaṁ na ca sarvathā gopyam iti hi asmad-guravaḥ // tad evam yad uktaṁ yāga-homâdi tat evaṁ-vidhe maheśvara eva mantavyam // sarve hi heyam eva upādeya-bhūmi-rūpaṁ viṣṇutaḥ prabhṛti śivāntaṁ parama-śivatayā paśyanti tac ca mithyā-darśanam avaśya-tyājyam anuttara-yogibhir iti tad-artham eva vidyâdhipateḥ anubhava-stotre mahān saṁrambhaḥ, evaṁ-vidhe yāgādau yogānte ca pañcake pratyekaṁ bahuprakāraṁ nirūḍhiḥ yathā yathā bhavati tathaîva ācaret na tu bhakṣyâbhakṣya-śuddhy-aśuddhy-ādi-vivecanayā vastu-dharmôjjhitayā kalpanā-mātra-sārayā svātmā khedanīya iti uktaṁ śrīpūrvādau na hi śuddhiḥ vastuno rūpaṁ nīlatvavat anyatra tasyaîva aśuddhi-codanāt dānasyêva dīkṣitatve codanātaḥ tasya tat tatra aśuddham iti cet codanântare 'pi tulyaṁ codanântaram asat tad-bādhitatvāt iti cet na śiva-codanāyā eva bādhakatvaṁ yukti-siddhaṁ sarvajñānôttarâdy-anantâgama-siddhaṁ ca iti vakṣyāmaḥ // tasmāt vaidikāt prabhṛti pāramêśvara-siddhānta-tantrakulôcchuṣmādi-śāstrôkto 'pi yo niyamo vidhiḥ vā niṣedho vā so 'tra yāvad akiṁcit-kara eva iti siddham // tathaîva ca uktaṁ śrīpūrvādau vitatya tantrālokāt anveṣyam //

yo niścayaḥ paśu-janasya jaḍo' smi
karma-saṁpāśito 'smi malino 'smi parêrito 'smi /
Ity-etad anya-dṛḍha-niścaya-lābha-siddhyā
sadyaḥ patir bhavati viśvavapuś cid-ātmā //
yathā yathā niścaya īdṛg āpyate
tathâvadheyaṁ para-yoginā sadā /
na vastu-yāthātmya-vihīnayā dṛśā
viśaṅkitavyaṁ śiśu-deśanā-gaṇaiḥ //
jaha jaha jassu jahi civa paphurai ajjavasāu /
taha taha tassu tahi civa tārisu hoi pahāu //
hataṁ maliṇau hatṁ pasu hataṁā aha saala-bhāva-paḍla-vattirittau /
ia daḍha-nicchaa ṇia lia hiaaha phurai ṇāma kaha jissa para-tattvau //
parasiva-taraṇi-kiraṇa-daḍha-pāta-vikāsia hiaa kamalae /
sarahassa phuria ṇia aisundara-parimala-boha-karamae //

Pañcamam āhnikam

Athâṇavôpāyaḥ

tatra yadā vikalpaḥ svayam eva saṁskāram ātmani upāyântara-nirapekṣatayaîva kartuṁ prabhavati tadā asau pāśava-vyāpārāt pracyutaḥ śuddha-vidyânugraheṇa paramêśa-śakti-rūpatām āpanna upāyatayā avalambyamānaḥ śāktaṁ jñānam āvirbhāvayati / tad etac ca nirṇītam anantara eva āhnike // yadā tu upāyântaram asau sva-saṁskārârthaṁ vikalpo 'pekṣate tadā buddhi-prāṇa-dehaghaṭâdikān parimita-rūpān upāyatvena gṛhṇan aṇutvaṁ prāpta āṇavaṁ jñānam āvirbhāvayati tatra buddhiḥ dhyānâtmikā prāṇaḥ sthūlaḥ sūkṣmaś ca ādya uccāraṇâtmā uccāraṇaṁ ca nāma pañca prāṇâdyā vṛttayaḥ sūkṣmas tu varṇa-śabda-vācyo vakṣyate dehaḥ saṁniveśa-viśeṣātmā

karaṇa-śabda-vācyaḥ ghaṭâdayo bāhyāḥ kumbha-sthaṇḍila-liṅga-pūjâdyupāyatayā kīrtayiṣyamāṇāḥ // tatra dhyānaṁ tāvat iha ucitam upadekṣyāmaḥ – yat etat svaprakāśaṁ sarva-tattvântar-bhūtaṁ paraṁ tattvam uktaṁ tad eva nija-hṛdaya-bodhe dhyātvā tatra pramātṛ-pramāṇa-prameya-rūpasya vahny-arka-soma-tritayasya saṁghaṭṭaṁ dhyāyet yāvat asau mahā-bhairavâgniḥ dhyāna-vāta-samiddhâkāraḥ sampadyate tasya prāktana-śakti-jvālā-dvādaśaka-parivṛtasya cakrātmanaḥ cakṣur-ādīnām anyatama-suṣira-dvāreṇa niḥsṛtasya bāhye grāhyâtmani viśrāntaṁ cintayet tena ca viśrāntena prathamaṁ tad-bāhyaṁ somarūpatayā sṛṣṭikrameṇa prapūritaṁ tataḥ arka-rūpatayā sthityā avabhāsitaṁ tato 'pi saṁhāra-vahni-rūpatayā vilāpitaṁ tataḥ anuttarâtmatām āpāditaṁ dhyāyet // evaṁ tac cakravṁ samasta-bāhya-vastv-abheda-paripūrṇaṁ sampadyate // tato vāsanâśeṣān api bhāvān tena cakreṇa itthaṁ kṛtān dhyāyet // evam asya anavarataṁ dhyāyinaḥ svasaṁvin-mātra-paramârthān sṛṣṭi-sthiti-saṁhāra-prabandhān sṛṣṭy-ādi-svātantrya-paramârthatvaṁ ca sva-saṁvido niścinvataḥ sadya eva bhairavībhāvaḥ // abhyāsāt tu sarvêpsita-siddhy-ādayo 'pi //

svaprakāśaṁ samastâtma-tattvaṁ mātr-ādikaṁ trayam /
antaḥ-kṛtya sthitaṁ dhyāyed dhṛdayânanda-dhāmani //5.1
tad dvādaśa-mahāśakti-raśmi-cakrêśvaraṁ vibhum /
vyomabhir niḥsarad bāhye dhyāyet sṛṣṭy-ādi-bhāvakam //5.2
tad grasta-sarva-bāhyântar-bhāva-maṇḍalam ātmani /
viśrāmyan bhāvayed yogī syād evam ātmanaḥ prathā //5.3

iti saṁgraha-ślokāḥ // iti dhyānam //

atha uccâraḥ

tatra prāṇam uccicārayiṣuḥ pūrvaṁ hṛdaya eva śūnye viśrāmyati tato bāhye prāṇôdayāt tato 'pi bāhyaṁ prati apāna-candrâpūraṇena sarvâtmatāṁ paśyati tataḥ anya-nirākāṅkṣo bhavati tataḥ samānôdayāt saṁghaṭṭa-viśrāntim anubhavati tata udāna-vahny-udaye mātṛ-meyâdi-kalanāṁ grasate // tad-grāsaka-vahni-praśame vyānôdaye sarvâvaccheda-vandhyaḥ sphurati // evaṁ śūnyāt prabhṛti vyānântaṁ yā etā viśrāntayaḥ tā eva nijânando nir-ānandaḥ parânando brahmânando mahânandaḥ cidânanda iti ṣaḍ ānanda-bhūmaya upadiṣṭāḥ yāsām ekaḥ anusaṁdhātā udayâstamaya-vihīnaḥ antar-viśrānti-paramṛârtha-rūpo jagad-ānandaḥ / tat etāsu uccāra-bhūmiṣu pratyekaṁ dvy-ādiśaḥ sarvaśo vā viśrāmya anyat tad deha-prāṇâdi-vyatiriktaṁ viśrānti-tattvam āsādayati // tad eva sṛṣṭi-saṁhāra-bījôccāraṇa-rahasyam anusaṁdadhat vikalpaṁ saṁskuryāt āsu ca viśrāntiṣu pratyekaṁ pañca avasthā bhavanti praveśa-tāratamyāt / tatra prāg ānandaḥ pūrṇatâmśa-sparśāt tata udbhavaḥ kṣaṇaṁ niḥśarīratāyāṁ rūḍheḥ tataḥ kampaḥ svabalâkrāntau deha-tādātmya-śaithilyāt tato nidrā bahir-mukhatva-vilayāt / ittham anātmani ātmabhāve līne svâtmanaḥ sarva-mayatvāt ātmani anātmabhāvo vilīyate iti ato ghūrṇiḥ mahā-vyāpty-udayāt / tā etā jāgrad-ādi-bhūmayaḥ turyâtītântāḥ / etāś ca bhūmayaḥ trikoṇa-kanda-hṛt-tālûrdhva-kuṇḍalinī-cakra-praveśe bhavanti / evam uccāra-viśrāntau yat paraṁ spandanaṁ

galitâśeṣa-vedyaṁ yac ca unmiṣad vedyaṁ yac ca unmiṣita-vedyaṁ tad eva liṅga-trayam iti vakṣyāmaḥ svâvasare / paraṁ câtra liṅgaṁ yoginī-hṛdayam / tatra mukhyā spandana-rūpatā saṁkoca-vikāsâtmatayā yāmala-rūpatôdayena visarga-kalā-viśrānti-lābhāt ity alam /aprakāśaḥ atra anupraveśaḥ //

pūrvaṁ svabodhe tadanu prameye viśramya meyaṁ paripūrayeta /
pūrṇe 'tra viśrāmyati mātṛ-meya-vibhāgam āśv eva sa saṁhareta // 4.1
vyāptyâtha viśrāmyati tā imāḥ syuḥ śūnyena sākaṁ ṣaḍ-upāya-bhūmyaḥ /
prāṇâdayo vyānana-paścimās tal-līnaś ca jāgrat prabhṛti prapañcaḥ //4.2
abhyāsa-niṣṭho 'tra tu sṛṣṭi-saṁhṛd-vimarśa-dhāmany acireṇa rohet // 4.3
iti āntara-ślokāḥ / iti uccāraṇam //

atha sūkṣma-prāṇâtmā varṇaḥ

asmin eva uccāre sphuran avyaktânukṛti-prāyo dhvaniḥ varṇaḥ tasya sṛṣṭi-saṁhāra-bīje mukhyaṁ rūpaṁ tad-abhyāsāt para-saṁvitti-lābhaḥ tathā hi kâdau mânte sâcke an-acke vā antar-uccārite smṛte vā samaviśiṣṭaḥ saṁvit-spanda-sparśaḥ samayânapekṣitvāt paripūrṇaḥ samayopekṣiṇo 'pi śabdāḥ tad-artha-bhāvakā mano-rājyādivat anuttara-saṁvit-sparśāt ekīkṛta-hṛt-kaṇṭhôṣṭho dvādaśânta-dvayaṁ hṛdayaṁ ca ekīkuryāt iti varṇa-rahasyam / antaḥ-sparśad-vimarśânantara-samudbhūtaṁ sita-pītâdyântaraṁ varṇam udbhāvyamānaṁ saṁvidam anubhāvayati iti kecit //

vācya-viraheṇa saṁvit-spandād indv-arka-gati-nirodhâbhyām /
yasya tu sama-saṁpraveśāt pūrṇāṁ cid-bīja-piṇḍa-varṇa-vidhau // 4.4
iti āntara-ślokaḥ / iti varṇa-vidhiḥ / karaṇaṁ tu mudrā-prakāśane vakṣyāmaḥ // 4.5
vikalpaḥ kasyâpi svayam anupayan pūrṇa-mayatām
upāyāt saṁskāraṁ vrajati sa upāyo 'tra bahudhā /
dhiyi prāṇe dehe tad-anu bahir ity-āṇavatayā
sa nirṇîto naiṣāṁ para-phala-vidhau kâpi hi bhidā //4.6
[...]

ṣaṣṭham āhnikam

sa eva sthāna-prakalpana-śabdena uktaḥ, tatra tridhā sthānaṁ – prāṇa-vāyuḥ śarīraṁ bāhyaṁ ca / tatra prāṇe tāvat vidhiḥ – sarvaḥ asau vakṣyamāṇaḥ adhvā prāṇasthaḥ kalyate, tasya kramâkrama-kalanaîva kālaḥ sa ca paramêśvara eva antar-bhāti tad-bhāsanaṁ ca devasya kālī nāma śaktiḥ bhedena tu tad-bhāsanaṁ kramâkramayoḥ prāṇa-vṛttiḥ / saṁvid eva hi prameyebhyo vibhaktaṁ rūpaṁ gṛhṇāti ata eva ca avaccheda-yogāt vedyatāṁ yāntī nabhaḥ tataḥ svātantryāt meye svīkāraûtsukyena nipatantī kriyā-śakti-pradhānā prāṇanā-rūpā jīva-svabhāvā pañcabhī rūpaiḥ dehaṁ yataḥ pūrayati tato 'sau cetana iva bhāti / tatra kriyā śaktau kālâdhvā prācya-bhāge uttare tu mūrti-vaicitrya-rūpo deśâdhvā tatra varṇa-mantra-padâdhvanaḥ kālâdhvani sthitiḥ para-sūkṣma-sthūla-rūpatvāt / deśâdhva-sthitis tu

tattva-pura-kalâtmanā iti bhaviṣyati svâvasare / tatra yady-api dehe sabāhyâbhyantaram ota-prota-rūpaḥ prāṇaḥ tathâpi prasphuṭa-saṁvedya-prayatnaḥ asaṇu hṛdayāt prabhṛti iti tata eva ayaṁ nirūpaṇīyaḥ / tatra prabhu-śaktiḥ ātma-śaktiḥ yatna iti tri-tayaṁ prāṇêraṇe hetuḥ guṇa-mukhya-bhāvāt / tatra hṛdayāt dvādaśântântaṁ svâṅgulaiḥ sarvasya ṣaṭtriṁśad-aṅgulaḥ prāṇa-cāraḥ nirgame praveśe ca svôcita-bala-yatna-dehatvāt sarvasya / tatra ghaṭikā tithiḥ māso varṣaṁ ca varṣa-samūhâtmā iti samastaḥ kālaḥ parisamāpyate / tatra sapañcāṁśe aṅgule caṣaka iti sthityā ghaṭikôdayaḥ ghaṭikā hi ṣaṣṭyā caṣakaiḥ tasmāt dvāsaptaty-aṅgulā bhavati /

[...]

saṁvid-rūpasyâtmanaḥ prāṇa-śaktiṁ paśyan rūpaṁ tatragaṁ câtikālam /
sākaṁ sṛṣṭi-sthema-saṁhāra-cakrair nityôdyukto bhairavī-bhāvam eti // 6.1
saala praāsa rūu saṁveaṇa-phanda-taraṅga-kalaṇa tahu pāṇura /
pāṇa-bbhantarammi pariṇiṭṭhau saalau kāla-pasaru pariṇāu //6.2
jaha ullasai jaha viṇṇirujjai pavana-satti taha ehu mehesaru /
siṭṭhi-palaaṁ dasai ja ṇimajjai so attā ṇau cittaha-sāaru //6.3

Aṣṭamam āhnikam

Atha tattvānāṁ bhedo nirūpyate

yad idaṁ vibhavâtmakaṁ bhuvana-jātam uktaṁ garbhīkṛtânanta-vicitra-bhoktṛ-bhogyaṁ tatra yad anugataṁ mahā-prakāśa-rūpaṁ tat mahā-sāmānya-kalpaṁ parama-śiva-rūpam / yat tu katipaya-katipaya-bhedânugataṁ rūpaṁ tat tattvaṁ yathā pṛthivī nāma dhṛti-kāṭhinya-sthaulyâdi-rūpā kālâgni-prabhṛti-vīrabhadrânta-bhuvanêśâdhiṣṭhita-samasta-brahmâṇḍânugatā / tatra eṣāṁ tattvānāṁ kārya-kāraṇa-bhāvo darśyate sa ca dvividhaḥ // pāramârthikaḥ sṛṣṭeś ca / tatra pāramârthika etāvān kārya-kāraṇa-bhāvo yad uta kartṛ-svabhāvasya svatantrasya bhagavata evaṁ-vidhena śivâdi-dharāntena vapuṣā svarūpa-bhinnena svarūpa-viśrāntena ca prathanam / kalpitas tu kārya-kāraṇa-bhāvaḥ paramêśêcchayā niyati-prāṇayā nirmitaḥ sa ca yāvati yadā niyata-paurvâparyâvabhāsanaṁ saty api adhike svarūpânugatam etāvaty eva tena yogîcchāto 'pi aṅkuro bījād api svapnâdau ghaṭâder apîti / tatrâpi ca paramêśvarasya kartṛtvânapāya iti akalpito 'pi asau pāramārthikaḥ sthita eva / pāramârthike hi bhitti-sthānīye sthite rūpe sarvam idam ullikhyamānaṁ ghaṭate na anyathā ata eva sāmagryā eva kāraṇatvaṁ yuktam / sā hi samasta-bhāva-sandarbhamayī svatantra-saṁvedana-mahimnā tathā niyata-nija-nija-deśa-kāla-bhāva-rāśi-svabhāvā pratyekaṁ vastu-svarūpa-niṣpatti-samaye tathā-bhūtā tathā-bhūtāyā hi anyathā-bhāvo yathā yathā adhikībhavati tathā tathā kāryasyâpi vijātīyatvaṁ tāratamyena puṣyati / ity evaṁ saṁvedana-svātantrya-svabhāvaḥ paramêśvara eva viśva-bhāva-śarīro ghaṭâder nirmātā kumbhakāra-saṁvidas tato 'nadhikatvāt kumbhakāra-śarīrasya ca bhāva-rāśi-madhye nikṣepāt kathaṁ kumbhakāra-śarīrasya kartṛtvâbhimānaḥ iti cet paramêśvarakṛta evâsau ghaṭâdivat bhaviṣyati / tasmāt sāmagrī-vādo 'pi viśva-śarīrasya saṁvedanasyaîva kartṛtāyām upôdbalakaḥ / merau hi tatra-sthe na bhavet tathā-vidho ghaṭaḥ / evaṁ kalpite 'smin kāryatve śāstreṣu tattvānāṁ kārya-kāraṇa-bhāvaṁ prati yat bahu-prakāratvaṁ tad api saṁgataṁ

gomayāt kīṭāt yogîcchāto mantrād auṣadhāt vṛścikôdayavat / tatra nijatantradṛśā taṁ kalpitaṁ darśayāmaḥ / tatra paramêśvaraḥ pañcabhiḥ śaktibhiḥ nirbhara ity uktam sa svātantryāt śaktiṁ tāṁ tāṁ mukhyatayā prakaṭayan pañcadhā tiṣṭhati / cit-prādhānye śiva-tattvam ānanda-prādhānye śakti-tattvam icchā-prādhānye sadāśiva-tattvam icchāyā hi jñāna-kriyayoḥ sāmya-rūpâbhyupagamâtmakatvāt jñāna-śakti-prādhānye īśvara-tattvam kriyā-śakti-prādhānye vidyā-tattvam iti / atra ca tattvêśvarāḥ śiva-śakti-sadāśivêśvarânantāḥ brahmêva nivṛttau eṣāṁ sāmānya-rūpāṇāṁ viśeṣā anugati-viṣayāḥ pañca, tadyathā śāmbhavāḥ śāktāḥ mantra-maheśvarāḥ mantrêśvarāḥ mantrā iti śuddhâdhvā / iyati sākṣāt śivaḥ kartā aśuddhaṁ punar adhvānam anantâparanāmâghorêśaḥ sṛjati īśvarêcchā-vaśena prakṣubdha-bhoga-lolikānām aṇūnāṁ bhoga-siddhy-artham / tatra loliko 'pūrṇam anyatā-rūpaḥ parispandaḥ akarmakam abhilāṣamātram eva bhaviṣyad avaccheda-yogyatêti na malaḥ puṁsas tattvântaram / rāga-tattvaṁ tu karmâvacchinno 'bhilāṣaḥ / karma tu tatra karma-mātraṁ buddhi-dharmas tu rāgaḥ karma-bheda-citra iti vibhāgo vakṣyate / so 'yaṁ malaḥ paramêśvarasya svātma-pracchādanêcchātaḥ nânyat kiṁcit vastv api ca tat-paramêśvarêcchâtmanaîva dharâder api vastutvāt / sa ca malo vijñāna-kevale vidyamāno dhvaṁsônmukha iti na sva-kāryaṁ karma āpyāyati / pralaya-kevalasya tu jṛmbhamāṇa eva āsta iti malopodbalitaṁ karma saṁsāra-vaicitrya-bhoge nimittam iti tad-bhoga-vāsanânuviddhānām aṇūnāṁ bhoga-siddhaye śrīmān aghorêśaḥ sṛjati iti yuktam uktaṁ malasya ca prakṣobha īśvarecchābalād eva jaḍasya svataḥ kutracid api asāmarthyāt / aṇur nāma kila cid-acid-rūpâvabhāsa eva tasya cidrūpam aiśvaryam eva acid-rūpataîva malaḥ tasya ca sṛjataḥ paramêśvarêcchā-mayaṁ tata eva ca nityaṁ srakṣyamāṇa-vastu-gatasya rūpasya jaḍatayâbhāsayiṣyamāṇatvāt jaḍaṁ sakala-kārya-vyāpanâdi-rūpatvāc ca vyāpakaṁ māyâkhyaṁ tattvam upādāna-kāraṇaṁ tad-avabhāsa-kāriṇī ca paramêśvarasya māyā nāma śaktis tato 'nyaîva / evaṁ kalâdi-tattvānāṁ dharântānām api dvairūpyaṁ nirūpyam / atra ca dvairūpye pramāṇam api āhur abhinavagupta-guravaḥ / yat saṁkalpe bhāti tat pṛthag-bhūtaṁ bahir api asti sphuṭena vapuṣā ghaṭa iva / tathā ca māyā-kalâdi-khapuṣpâder api eṣaîva vartanī iti kevalânvayī hetuḥ / anena ca māyā-kalā-prakṛti-buddhyâdi-viṣayaṁ sākṣātkāra-rūpaṁ jñānaṁ ye bhajante te 'pi siddhāḥ siddhā eva / evaṁ sthite māyā-tattvāt viśva-prasavaḥ / sa ca yady api akramam eva tathâpi ukta-dṛśā kramo 'vabhāsate iti / so 'pi ucyate tatra pratyātma kalādi-vargo bhinnaḥ / tatkāryasya kartṛtvôpodbalanâdeḥ pratyātma-bhedena upalambhāt sa tu vargaḥ kadācit ekībhavet api īśvarecchayā sāmājikātmanām iva tatra sarvo 'yaṁ kalâdi-vargaḥ śuddhaḥ yaḥ paramêśvara-viṣayatayā tat-svarūpa-lābhânuguṇa-nija-kārya-kārī saṁsāra-pratidvaṁdvitvāt / sa ca paramêśvara-śaktipāta-vaśāt tathā bhavati iti vakṣyāmas tat-prakāśane / aśuddhas tu tad-viparītaḥ / tatra māyātaḥ kalā jātā yā supta-sthānīyam aṇuṁ kiṁcit-kartṛtvena yunakti sā ca ucchūnatêva saṁsāra-bījasya māyāṇvor ubhayoḥ saṁyogāt utpannâpi māyāṁ vikaroti na avikāryam aṇum iti māyā-kāryatvam asyāḥ / evam anyonya-śleṣāt alakṣaṇīyântaratvaṁ puṁs-kalayoḥ / māyā-garbhâdhikāriṇas tu kasyacid īśvarasya prasādāt sarva-karma-kṣaye māyā-puruṣa-viveko bhavati yena māyôrdhve vijñāna-kala āste, na jātucit māyâdhaḥ kalā-puṁ-viveko vā yena kalôrdhve tiṣṭhati / prakṛti-puruṣa-

viveko vā yena pradhānâdho na saṁsaret / mala-puruṣa-viveke tu śiva-samānatvam / puruṣa-pūrṇatā-dṛṣṭau tu śivatvam evêti / evaṁ kalā-tattvam eva kiṁcit-kartṛtva-dāyi na ca kartṛtvam ajñasya iti / kiṁcij-jñatva-dāyiny aśuddhavidyā kalāto jātā sā ca vidyā buddhiṁ paśyati tad-gatāṁś ca sukhâdīn vivekena gṛhṇāti / buddher guṇa-saṁkīrṇâkārāyā vivekena grahītum asāmarthyāt / tasmāt buddhi-pratibimbito bhāvo vidyayā vivicyate / kiṁcit-kartṛtvaṁ kiṁcid-bhāga-siddhaye kvacid eva kartṛtvam ity atra arthe paryavasyati kvacid eva ca ity atra bhāge rāga-tattvasya vyāpāraḥ / na ca avairāgya-kṛtaṁ tat avairāgyasyâpi arakti-darśanāt / vairāgye dharmâdāv api raktir dṛśyate / tṛptasya ca annâdau avairāgyâbhāve 'pi antaḥstha-rāgânapāyāt / tena vinā punar avairāgyânutpatti-prasaṅgāt / kālaś ca kāryaṁ kalayaṁs tad-avacchinnaṁ kartṛtvam api kalayati tulye kvacittve asminn eva kartṛtvam ity atrârthe niyater vyāpāraḥ / kārya-kāraṇa-bhāve 'pi asyā eva vyāpāraḥ tena kalāta eva etac catuṣkaṁ jātam idam eva kiṁcid adhunā jānan abhiṣvaktaḥ karomi ity evaṁ-rūpā saṁvid deha-puryaṣṭakâdigatā paśur ity ucyate / tad idaṁ māyâdi-ṣaṭkaṁ kañcuka-ṣaṭkam ucyate / saṁvido māyayā apahastitatvena kalâdīnām upari-pātināṁ kañcukavat avasthānāt / evaṁ kiṁcit-kartṛtvaṁ yat māyā-kāryaṁ tatra kiṁcit tv aviśiṣṭaṁ yat kartṛtvaṁ viśeṣyaṁ tatra vyāpriyamāṇā kalā vidyâdi-prasava-hetuḥ iti nirūpitam / idānīṁ viśeṣaṇa-bhāgo yaḥ kiṁcid ity ukto jñeyaḥ kāryaś ca taṁ yāvat sā kalā svâtmanaḥ pṛthak kurute tāvat eṣa eva sukha-duḥkha-mohâtmaka-bhogya-viśeṣânusyûtasya sāmānya-mātrasya tad-guṇa-sāmyâparanāmnaḥ prakṛti-tattvasya sargaḥ iti bhoktṛ-bhogya-yugalasya samam eva kalā-tattvâyattā sṛṣṭiḥ / atra caîṣāṁ vāstavena pathā kramavandhyaîva sṛṣṭir ity uktaṁ kramâvabhāso 'pi câstīty api uktam eva / kramaś ca vidyā-rāgâdīnāṁ vicitro 'pi dṛṣṭaḥ kaścid rajyan vetti ko 'pi vidan rajyate ityâdi / tena bhinna-krama-nirūpaṇam api rauravâdiṣu śāstreṣu aviruddhaṁ mantavyaṁ tad eva tu bhogya-sāmānyaṁ prakṣobha-gataṁ guṇa-tattvam / yatra sukhaṁ bhogya-rūpa-prakāśaḥ sattvam duḥkhaṁ prakāśâprakāśândolanâtmakam ata eva kriyā-rūpaṁ rajaḥ mohaḥ prakāśâbhāva-rūpas tamaḥ / tritayam api etat bhogya-rūpam / evaṁ kṣubdhāt pradhānāt kartavyântarôdayaḥ na akṣubdhād iti / kṣobhaḥ avaśyam eva antarāle abhyupagantavya iti siddhaṁ sāṁkhyā-paridṛṣṭaṁ pṛthag-bhūtaṁ guṇatattvam / sa ca kṣobhaḥ prakṛtes tattvêśâdhiṣṭhānād eva anyathā niyataṁ puruṣaṁ prati iti na sidhyet / tato guṇa-tattvāt buddhi-tattvaṁ yatra puṁ-prakāśo viṣayaś ca pratibimbam arpayataḥ / buddhi-tattvāt ahaṁkāro yena buddhi-pratibimbite vedya-samparke kaluṣe puṁ-prakāśe anātmani ātmâbhimānaḥ śuktau rajatâbhimānavat / ata eva kāra ity anena kṛtakatvam asya uktaṁ sāṁkhyasya tu tat na yujyate sa hi na ātmano 'haṁ-vimarśa-mayatām icchati vayaṁ tu kartṛtvam api tasya icchāmaḥ / tac ca śuddhaṁ vimarśa eva apratiyogi svâtma-camatkāra-rūpo 'ham iti / eṣo 'sya ahaṁkārasya karaṇa-skandhaḥ / prakṛti-skandhas tu tasyaîva trividhaḥ sattvâdibhedāt / tatra sāttviko yasmāt manaś ca buddhîndriya-pañcakaṁ ca tatra manasi janye sarva-tanmātra-janana-sāmarthya-yuktaḥ sa janakaḥ / śrotre tu śabda-janana-sāmarthya-viśiṣṭa iti yāvat ghrāṇe gandha-janana-yogyatā-yukta iti bhautikam api na yuktam ahaṁ śṛṇomi ityâdy-anugamāc ca sphuṭam āhaṁkārikatvam karaṇatvena ca avaśyaṁ kartraṁśa-sparśitvam anyathā karaṇântara-yojanāyām anavasthâdyâpātāt / kartraṁśaś ca

ahaṁkāra eva tena mukhye karaṇe dve puṁsaḥ jñāne vidyā kriyāyāṁ kalā andhasya paṅgoś ca ahaṁtā-rūpa-jñāna-kriyânapagamāt udrikta-tanmātra-bhāga-viśiṣṭāt tu sāttvikād eva ahaṁkārāt karmêndriya-pañcakam ahaṁ gacchāmi iti ahaṁkāra-viśiṣṭaḥ kārya-karaṇa-kṣamaḥ pādêndriyaṁ tasya mukhyâdhiṣṭhānaṁ bāhyam anyatrâpi tad asty eva iti rugṇasyâpi na gati-vicchedaḥ / na ca kartavya-sāṁkaryam uktād eva hetoḥ kriyā-karaṇa-kāryā mukhyaṁ ca gamanâdīnāṁ kriyātvaṁ na rūpâdy-upalambhasya tasya kāṇāda-tantre guṇatvāt tasmāt avaśyâbhyupeyaḥ karmêndriya-vargaḥ / sa ca pañcakaḥ anusaṁdhes tāvattvāt / tathā hi bahis tāvat tyāgāya vā anusaṁdhiḥ ādānāya vā dvayāya vā ubhaya-rahitatvena svarūpa-viśrāntaye vā tatra krameṇa pāyuḥ pāṇiḥ pāda upastha iti / antaḥ prāṇâśraya-karmânusaṁdhes tu vāg-indriyam tena indriyâdhiṣṭhāne haste yat gamanaṁ tad api pādêndriyasyaîva karma iti mantavyam tena karmânantyam api na indriyânantyam āvahet iyati rājasasya upaśleṣakatvam ity āhuḥ / anye tu rājasān mana ity āhuḥ / anye tu sāttvikāt mano rājasāc ca indriyāṇi iti / bhoktraṁśāc chādakāt tu tamaḥ-pradhānâhaṁkārāt tanmātrāṇi vedyaîkar-ūpāṇi pañca / śabda-viśeṣāṇāṁ hi kṣobhâtmanāṁ yad ekam akṣobhâtmakaṁ prāg-bhāvi sāmānyam aviśeṣâtmakaṁ tat śabda-tanmātram / evaṁ gandhânte 'pi vācyam / tatra śabda-tanmātrāt kṣubhitāt avakāśa-dāna-vyāpāraṁ nabhaḥ śabdasya vācyâdhyāsâvakāśasahatvāt / śabda-tanmātraṁ kṣubhitaṁ vāyuḥ śabdas tu asya nabhasā virahâbhāvāt / rūpaṁ kṣubhitaṁ tejaḥ pūrvaguṇau tu pūrvavat / rasaḥ kṣubhita āpaḥ pūrve trayaḥ pūrvavat / gandhaḥ kṣubhito dharā pūrve catvāraḥ pūrvavat / anye śabda-sparśābhyāṁ vāyuḥ ityâdi-krameṇa pañcabhyo dharaṇī iti manyante / guṇa-samudāya-mātraṁ ca pṛthivī nânyo guṇī kaścit / asmiṁś ca tattva-kalāpe ūrdhvôrdhva-guṇaṁ vyāpakaṁ nikṛṣṭa-guṇaṁ tu vyāpyam / sa eva guṇasya utkarṣo yat tena vinā guṇântaraṁ na upapadyate tena pṛthivī-tattvaṁ śiva-tattvāt prabhṛti jala-tattvena vyāptam evaṁ jalaṁ tejasā ityâdi yāvac chakti-tattvam //

bhūtāni tanmātra-gaṇêndriyāṇi mūlaṁ pumān kañcuka-yuk-suśuddham /
vidyâdi-śaktyantam iyān svasaṁit sindhos taraṅga-prasara-prakāraḥ // 8.1

Ekaviṁśam āhnikam

evaṁ samastaṁ nityaṁ naimittikaṁ karma nirūpitam / adhunā asyaîva āgamasya prāmāṇyam ucyate / tatra saṁvin-mātra-maye viśvasmin saṁvidi ca vimarśâtmikāyāṁ vimarśasya ca śabdanâtmakatāyāṁ siddhāyāṁ sakala-jagan-niṣṭha-vastunaḥ tad-gatasya ca karma-phala-sambandha-vaicitryasya yat vimarśanaṁ tad eva śāstram iti paramêśvarasvabhāvâbhinna eva samastaḥ śāstrasaṁdarbho vastuta eka-phala-prāpakaḥ ekâdhikāryuddeśenaîva tatra tu paramêśvara-niyatiśakti-mahimnaîva bhāge bhāge rūḍhiḥ lokānām iti / kecit māyôcita-bheda-parâmarśâtmani vedâgamâdi-śāstre rūḍhāḥ anye tathā-vidha eva mokṣâābhimānena sāṁkhya-vaiṣṇava-śāstrâdau pare tu vivikta-śiva-svabhāvâmarśana-sāre śaiva-siddhāntādau anye sarvamaya-paramêśvaratâmarśana-sāre mataṅgādiśāstre kecit tu virala-viralāḥ samastâvaccheda-vandhya-svātantryânanda-paramârtha-saṁvin-maya-paramêśvara-svarūpâmarśanâtmani śrī-trika-śāstra-krame kecit tu pūrva-pūrva-tyāga-krameṇa laṅghanena vā ity evam eka-phala-siddhiḥ ekasmād eva āgamāt / bheda-vāde 'pi

samastâgamānām ekêśvara-kāryatve 'pi prāmāṇyaṁ tāvat avasthitam prāmāṇya-nibandhanasya ekadeśa-saṁvādasya avigītatāyā anidaṁtā-pravṛtteś ca tulyatvāt paraspara-bādho viṣayabhedāt akiṁcitkaraḥ / brahma-hanana-tan-niṣedha-vat saṁskāra-bhedaḥ saṁskārâtiśayaḥ tad-abhāve kvacit anadhikṛtatvam iti samānam āśrama-bhedavat phalôtkarṣāc ca utkarṣaḥ tatraîva upaniṣad-bhāgavat bhinna-kartṛkatve 'pi sarva-sarva-jña-kṛtatvam atra saṁbhāvyate tad-ukta-tad-atirikta-yuktârtha-yogāt nityatve 'pi āgamānāṁ prasiddhiḥ tāvat avaśyôpagamyā anvaya-vyatirekâdhyakṣādīnāṁ tat-prāmāṇyasya tan-mūlatvāt satyaṁ rajataṁ paśyāmi iti hi sauvarṇikâdi-para-prasiddhyaîva prasiddhir eva āgamaḥ sā kācit dṛṣṭa-phalā bubhukṣito bhuṁkte iti bālasya prasiddhita eva tatra tatra pravṛttiḥ nânvaya-vyatirekābhyāṁ tadā tayoḥ abhāvāt yauvanâvasthāyāṁ tad-bhāvo 'pi akiṁcit-karaḥ prasiddhiṁ tu mūlīkṛtya so 'stu kasmaicit kāryāya kācit adṛṣṭa-vaidehya-prakṛti-laya-puruṣa-kaivalya-phaladā kācit śiva-samānatva-phaladā kācit aikya-paryavasāyinī sā ca pratyekam anekavidhā ity evaṁ bahutara-prasiddhi-pūrṇe jagati yo yādṛśo bhaviṣyan sa tādṛśīm eva prasiddhiṁ balād eva hṛdaya-paryavasāyinīm abhimanyate / iti riktasya jantoḥ atiriktā vācoyuktiḥ tāsāṁ kāṁcana prasiddhiṁ pramāṇīkurvatā abhyupagantavyam eva āgamaprāmāṇyam iti sa āgama āśrayaṇīyo yatra utkṛṣṭaṁ phalam ity alam anyena /

saṁvit-prakāśa-paramârthatayā yathaîva bhāty
āmṛśaty api tathêti vivecayantaḥ /
santaḥ samasta-maya-cit-pratibhā-vimarśa-
sāraṁ samāśrayata śāstram anuttarâtma // 21.1
jissa daḍha-pasiddhi-ghaḍie vavahāre soi asmi ṇīsaṁko /
taha hohi jahuttiṇa pasiddhi-rūḍhie parama-sivo //
[nija-dṛḍha-prasiddhi-ghaṭite vyavahāre loka asti niḥśaṅkaḥ /
tadā bhavati janôttīrṇa-prasiddhi-rūḍhaḥ paramaśivaḥ // 21.2]

Teksty źródłowe i bibliografia

Skróty wydawnictw i instytucji stosowane w pracy i bibliografii.

ALRC = The Adyar library and Research Centre, Madras.
BORI = Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.
BRP = Bihār-rāṣṭrabhāṣā-pariṣad, Patna.
BVB = Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay
CNRS = Centre National de la Recherché Scientifique, Paris.
CSS = Calcutta Sanskrit Series, Calcutta.
CSSO = Choukhambha Sanskrit Series Office, Varanasi.
CUP = Cambridge University Press.
EFEO = École Français d'Extrême Orient, Pondicherry.
IFP = Instutute Français de Pondicheri.
IsIAO = Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome.
JRAS = Journal of Royal Asiatic Society, Cambridge University Press.
KSTS = Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar.
MB = Motilal Banarsidas, Delhi-Varanasi-Patna-Madras.
MIRI = Muktabodha Indological Research Institute, Varanasi.
NRCP = Nepal Research Centre Publications, Kathmandu.
PAU = Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
PICI = Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris.
PWN = Państwowe Wydawnictwo Naukowe / Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa (W), Poznań (P).
SBG = Sarasvatībhavana-granthamālā, Varanasi.
SBT = Sarasvati Bhavana Texts (= SBG w publikacjach niesanskryckich), Varanasi.
SI = Studia Indologiczne, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa.
SSU = Sampuranand Sanskrit University, Varanasi.
SUNY = State University of New York Press, Albany.
VP = Vishvavidyalay Prakashan, Varanasi.
WUJ = Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Teksty źródłowe

ABh — Abhinavagupta: *Abhinavabhāratī*. Kavi, Ramakrishna (ed.): *Nāṭyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta.* Oriental Institute, Baroda 1954

AbS — *Ahirbudhnya-saṁhitā*. Pandit V. Krishnamacharya (ed.): *Ahirbudhnya-saṁhitā of the Pāñcarātrāgama* (vol. I-II.). ALRC, Madras 1986.

AiA — *Aitareyâraṇyaka*.

BGS — Abhinavagupta: *Bhagavadgītârtha-saṁgraha* . Rājanaka Lakṣmana (ed.), Pratap Steap Press, Srinagar 1933.

BhG — *Bhagavadgītā*. Przekład polski: RUCIŃSKA 2002.

BS — Bādārayaṇa: *Brahma-sūtra*. 1) Anantakrishna Shastri (ed.): *Brahmasutra-sankara-bhashyam with Nine Commentaries* (vol. I-II). Metropolitan Printing & Publishing House, Calcutta 1933. 2) SHARMA 1971.

ChU	*Chandogyôpaniṣat*. Vinayaka Ganesh Apte (ed.), Ānandâśrama-saṁskṛta-granthâvaliḥ, Chaukhambha Vishvabharati (?), Varanasi (?) 1934.
GnP	Madhurāja Yogī: *Guru-nātha-parāmarśa*. 1) P.N. Pushp (ed.), KSTS no. 85, 1960. 2) RAGHAVAN 1981.
ĪPK	Utpaladeva: *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*.. PANDIT 2004.
ĪPV	Abhinavagupta: *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī*. 1) *Īśvara-pratyabhijñā Vimarśinī of Utpaladeva with Commentary by Abhinavagupta*. M. R. Shāstrī (ed.), KSTS (No. XXII), Srinagar 1918. 2) Tekst i przekład angielski: K.A.S. Iyer (ed.) K.C. Pandey (ed. and tr.): *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī by Abhinavagupta including the Bhāskarī commentary* (3 vols.). Princess of Wales Sarasvati Bhavana Text Series no. 70, 83, 84, Allahabad 1938-1950-1954. [Reprint: *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition. Sanskrit text with the Commentary Bhāskarī*. MB, 1986].
ĪPVV	*Īśvara-pratyabhijñā-vṛtti-vimarśinī*. M. Kaul (ed.), vols. I-III, KSTS, Bombay 1938-1941-1943.
KĀ	*Kiraṇâgama*. Śivâgama-siddhānta-paripālana-saṁgham, Devikottai 1920.
KT	*Kulârṇava-tantra*. Przekład polski: RUCIŃSKA 1992.
MṚT	*Mṛgendra-tantra*. M. Kaul (ed.): *Śrī Mṛgendra Tantram (Vidyāpāda & Yogapāda) with the Commentary of Nārāyaṇakaṇṭha*. KSTS, Srinagar 1930.
MaT	*Mahānirvāna-tantra*. 1) Arthur Avalon (ed.): *Mahānirvāna Tantra with the Commentary of Hariharananda Bharati*. Tantrik Texts, vol. XIII. MB, Delhi-Varanasi-Patna, 1977 [1st ed. 1929]. 2) Przekład angielski: AVALON 1972 (1913).
MM	Maheśvarānanda (Gorakszanātha): *Mahārtha-mañjarī*. 1) M.R. Shastri (ed.): *Mahārtha-mañjarī*. KSTS, No. XI, Srinagar 1918. 2) Gaṇapati Śāstrī (ed.). 3. Przekład francuski: SILBURN 1968.
MMP	Maheśvarānanda (Gorakszanātha): *Mahārtha-mañjarī-parimalā*. 1) Ganapati Shastri (ed.): *Mahārtha-mañjarī-parimalā with the Parimala Commentary*. Trivandrum Sanskrit Series, Trivandrum 1919. 2) Przekład francuski: SILBURN 1968 [fragmenty].
MVT	*Mālinī-vijayôttara-tantra*. 1) M. Kaul (ed.), KSTS no. 37, Bombay 1922. 2) Przekład hindi: Paramahans Mishra 'Hans' (ed. i tr.): *Mālinī-vijayôttara-tantra (with the Hindi Commentary)*. SSU, Varanasi 2001. 3) Edycja krytyczna i przekład: VASUDEVA 2006 [*Yoga-pāda*].
MVV	Abhinavagupta: *Mālinīvijaya-vārttika*. 1) M. Kaul (ed.): KSTS no. 31, Srinagar 1921. 2) Krishnanand Sagar (ed.), Madhavanand Ashram, Kheda-Varanasi 1985.

NŚ	Bhārata Muni: *Nāṭya-śāstra*. Ramakrishna Kavi (ed.): *Nāṭyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta.* Oriental Institute, Baroda 1954.
PH	Kṣemarāja: *Pratyabhijñā-hṛdayam*: 1) J.C. Chatterji (ed.): *Pratyabhijñā Hṛdaya being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir by Kṣhemarāja*. KSTS, vol. III., Srinagar 1911. 2) Przekład angielski: SINGH 1982.
PP	Kṣemarāja: *Parā-praveśikā*. M.R. Shastri (ed.): *The Parāpraveśikā of Kṣemarāja*. KSTS no. XV, Srinagar 1918.
PS	Abhinavagupta: *Parmārtha-sāra*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *Paramārthasāra of Abhinavagupta with the commentary by Yogarāja*. KSTS, Srinagar 1916. 2) Przekład angielski: Burnett, L.D. w: JRAS: 718-747, CUP Cambridge 1910. 3) Przekład francuski: SILBURN 1957/1979.
PTLV	Abhinavagupta: *Parātrīśikalaghuvṛtti*. 1) J.Z. Shāstrī (ed.): *Parātrīśikā Laghuvritti by Abhinavagupta*. KSTS no. 68, Srinagar 1947. 2) Przekład włoski: GNOLI 1965
PTV	Abhinavagupta: *Parātriṁśikā-vivaraṇa*. 1) M.R. Shastri (ed.): *Parā-trimshikā with the Commentary. The Latter by Abhinavagupta*. KSTS no.18, Srinagar 1918. 2) Przekład włoski: GNOLI 1985. 3) Przekład angielski: SINGHA 2005 (1. wyd. 1988).
SāS	*Sātvatasaṁhitā*. V.V. Dwivedi (red.) *Alasingabhaṭṭa-viracita-bhāṣyôpetā*. Library Rare Texts Publication Series no. 2, SSU, Banaras 1982.
SDS	Sāyaṇa Mādhava: *Sarva-darśana-saṁgraha*. 1) E.B. Cowell, A.E., Gough (tr.), K.L. Joshi (ed.): *Sarva-darśana-sangraha of Mādhavācārya*. Kegan Paul, Trench, Trüben & Co., London 1904. 2) Vasudeva Shastri Abhyankar (ed.): *Sarva-darśana-saôgraha of Sāyaṇa-Mādhava*. BORI 1924. [reprint: 1954; revised by T.G. Mainkar: 1978].
SK	Kallaṭa Bhaṭṭa (lub Vasugupta): *Spanda-kārikā*. 1) M. Kaul (ed.) *Spanda-kārikā with the Commentary Spanda-nirṇaya*. KSTS vol. 42, Srinagar 1925. 2) SINGH 1980. 3) M. Dyczkowski (ed.) *Spandakārikā with Vṛtti by Kallaṭa Bhaṭṭa, ṭippaṇī and Vivṛti by Rāmakaṇṭha*. MITI, 2007. 4) Tekst i przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992.
SKā	Īśvarakṛṣṇa: *Sāṁkhya-kārikā*. 1) Rama Shankar Tripathi (ed.), Krishnadas Academy, Varanasi 1982. 2) G.J. Larson: *Classical Sāṁkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. MB, Delhi 1979.
SN	Kṣemarāja: *Spanda-nirṇaya*. 1) M. Kaul (ed.) *Spanda-kārikā with the Commentary Spanda-nirṇaya*. KSTS vol. 42, Srinagar 1925. 2) Tekst i przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992.

SS	Kṣemarāja: *Spanda-Samdoha*. M.R. Shāstrī (ed.) *The Spanda-sandoha of Kṣemarāja*. KSTS No. XVI, Srinagar 1917.
ŚD	Somānanda: *Śivadṛṣṭi*. M. Kaul (ed.): *The Śivadṛṣṭi of Srīsomānandanātha with the Vritti by Utpaladeva*. The KSTS no. 54, Jammu & Kashmir State Archaeological & Research Department, Srinagar 1934.
ŚS	Vasugupta: *Śivasūtra*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *The Śivasūtravimarśinī being the Sūtras of Vasugupta with the Commentary called Vimarshinī by Kṣemarāja*. KSTS, Srinagar 1911. 2) SINGH 1979. 3) Przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992. 4) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997 (A) [maszynopis].
ŚSVā	Varadarāja: *Śivasūtra-vārtikam*. 1) M. Kaul (ed.): *Shivasūtra-Vartikam by Varadarāja*. KSTS no. XLIII. Jammu & Kashmir State Archeological & Research Department, Srinagar 1925. 2) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997. [maszynopis]).
ŚSVi	Kṣemarāja: *Śivasūtra-vimarśinī*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *The Śivasūtravimarśinī being the Sūtras of Vasugupta with the Commentary called Vimarshinī by Kṣemarāja*. KSTS , Srinagar 1911. 2) Tekst i przekład angielski: SINGH 1979. 3) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997 [maszynopis].
TĀ	Abhinavagupta: *Tantrâloka*. 1) *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary by Rājānaka Jayaratha*, KSTS, 1918. 2) R.C. Dwivedi & Navjivan Rastogi (ed.): *Tantāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (vol. I-VIII). MB, Delhi-Varanasi-Patna-Madras 1987. 3) Przekład włoski: GNOLI 1972. 4) Przekład francuski: PADOUX & SILBURN 1998 [rozdz. 1-5]. 5) Przekład angielski: DUPUCHE 2003 [rozdz. 29]. 4) W przygotowaniu przekład angielski M. Dyczkowskiego.
TĀV	Jayaratha: *Tantrâloka-viveka*. R.C.Dwivedi & Navjivan Rastogi (ed.): *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (vol. I-VIII). MB, Delhi-Varanasi-Patna-Madras 1987.
TB	Keśava Miśra: *Tarkabhāṣā*. Edited with Hindi Commentary by Dr. Gajanan Shastri Musalgaonkar. Chaukhamba Surbharati Granthamala, Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi 1995.
TPD	Citsukhamuni: *Tattva-pradīpikā*. Yogīndrānanda (ed.), Udāsīna-darśana-prakāśana-pratiṣþhānam, Udāsīna-saṁskṛt-viśvavidyālayaḥ, Varanasi 1985.
TS	Abhinavagupta: *Tantra-sāra*. 1) M.R. Shāstrī (ed.), KSTS, Srinagar 1918. 2) Bani Prakashan, Delhi 1982 (reprint wydania z 1918). 3) Przekład włoski: GNOLI 1960. 3) Przekłady hindi: a) CHAKRAVARTY 1986. b) MISHRA 2002. 4) Przekład niemiecki (fragmenty): BÄUMER 2005. 5) Przekład angielski: w przygotowaniu, H. Chakravarty.

TVD — Abhinavagupta: *Tantra-vaṭa-dhānikā*. 1) Mukund Rām Shāstrī (ed.): KSTS No .24, Srinagar 1918.

VB — *Vijñāna-bhairava.* 1) Vijnānabhairava with Commentaries by Kṣemarāja and Śivopādhyāya, KSTS no. 8, Bombay 1918. 2) Przekład angielski: SINGH 1981. 3) Przekład francuski: SILBURN 1976.

VNS — *Vātūla-nātha-sūtra*. 1) M. Kaul (ed. & Engl. tr.): *Vātūla-nātha-sūtrāṇi with the Vr̥tti of Ananta-śaktipāda.* KSTS no.39. Srinagar 1923. 2) Przekład francuski: SILBURN 1979 (1959).

VP — Bhartr̥hari: *Vākyapadīya*. 1) Raghunāth Śarmā (ed.): *Vākyapadīyaṁ with Svopajña-vr̥tti by Hari-vr̥ṣabha and Ambākar̥trī by Raghunātha Śarmā.* (Part 1, *Brahma-kāṇḍaṁ*). SBG vol. 91, SSU, Varanasi 2006. 2) Przekład angielski: IYER 1992.

VPP — Vr̥ṣabhadeva (Harivr̥ṣabha): *Vākya-padīya-paddhatī.*

YH — *Yoginīhr̥dayam*. Kavirāja, Gopīnātha (ed.): *Yoginīhr̥dayam with Commentaries Dīpikā of Amr̥tānanda and Setubandha of Bhāskararāya.* SBG vol. 7. SSV, Varanasi 1979.

YS — Patañjali: *Yoga-sūtras*. 1) Rajaram Shastri Bodas (ed.): *Yogasūtra of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimiśra. Revised and Enlarged by the Addition of the Commentary of Nāhojī Bhaṭṭa by Vasudev Shastri Abhyankar*, BSPS 46: 1917. 2) Przekład angielski: WOODS 1927. 3) ARYA 1986, 2001 [Samādhi-pāda i Sādhanā-pāda]. 4) Przekład polski: L. Cyboran: *Klasyczna Joga indyjska. Jogasutry Przypisywane Patańdżalemu I Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. PWN, Warszawa 1986.

YVS — Jñānānanda Bhāratī: *Yoga-vāsiṣṭha-saṁgraha*. Sri Samvit (tr.). Samata Books, Madras 1985.

Literatura przedmiotu

AVALON 1972 (1913) — Avalon, A.: *Tantra of the Great Liberation (Mahanirvāna Tantra*). Dover Publications, Inc., New York 1972. (1. wyd.: London 1913).

BAGCHI 1956 — Bagchi, P.C.: „Evolution of the Tantras", w: *The Cultural Heritage of India,* Vol. IV. s. 211-226. Ramakrishna Institute of Culture, Calcuta 1956.

BANARJI 1988 — Banarji, S.C.: *A Brief history of Tantra Literature*. Naya Prokash, Calcutta 1988.

BASU 1956 — Basu, Arabinda: „Kashmir Śaivism", w: *The Cultural Heritage of India*, Vol. IV. Ramakrishna Mission, Calcutta 1956.

BÄUMER 2005 — Bäumer, B.: *Abhinavagupta Wege ins Licht. Texte des Tantrichen Śivaismus ans Kaschmir*. Reihe Classiker der Östrichen Meditation Spititualitat Indiens, Benziger, Zürich 2005.

CHAKRAVARTI 1986 — Chakravarti, Hemendranath: *Tantrasāra Abhinavaguptakṛta*. Vārāṇaseya Sanskṛt Saṁsthān, Varanasi 1986.

CHARI 1998 — Chari, V. K.: hasła: „Abhinavagupta" i „Rasa" w: *Encyclopedia of Aesthetics*, Oxford University Press, New York 1998.

CHATTERJI 1914 — Chatterji, J.C.: *Kashmir Shaivism (A brief introduction to the history, literature and doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir, specifically called the Trika system)*. The KSTS, Jammu & Kashmir State Archeological & Research Department, Srinagar 1914.

CHATURVEDI 1987 — Chaturvedi, Vrajmohan: „Ācārya Abhinavgupt ke anusār saundarya anubhūti", w: *Navonmeṣa. Gopinath Kaviraj Smṛti Granth II*. Mata Anandamai Ashram, Varanasi 1976: 63-67.

CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 1999 — Czerniak-Drożdżowicz, M.: Tantryczne tradycje Indii', w: *Znak* 1999 nr 10.

CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2001 — Czerniak-Drożdżowicz, M.: „Porządek kreacji (sṛṣṭikrama) Paramasamhicie", w: *SI* 8 (2001): 25-38.

CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2003 — Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna: *Pāñcarātra Scripture In the Process of Change. A study of Paramasaṁhitā*. Publications of the De Nobili Research Library, Vienne 2003.

CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2009 — Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna: *Studia nad pańćaratrą. Tradycja i współczesność*. WUJ, Kraków 2009.

DASGUPTA 1974 — Dasgupta, Shashi Bhushan: *An Introduction to Tāntric Buddhism*. University of Calcutta, 1974.

DĘBICKA 2005 — Dębicka, Ewa: „Zarys tantrycznej koncepcji mowy (vāc)". *SI* 12/13 (2005/06) 40-63.

DUPUCHE 2003 — Dupuche, J.R. (2003). *Abhinavagupta: The Kula Ritual, as Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka*. MB 2003.

DWIVEDI & RASTOGI 1987 — Dwivedi, R.C., & Rastogi, N.: *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (Vol. I). MB 1987.

DWIVEDI 1997 — Dwivedi, Vrajavallabha: *Tantra-śāstr kī dṛṣṭi mẽ kāya-mīmāṁsā*. Rare Buddhist Texts Research Project, no. 24, Kendrīya Ucca Tibbatī Śikṣā Saṁsthān, Sarnath, Varanasi 1997.

DWIVEDI 2000 — Dwivedi, Vrajavallabha: *Tantrâgamīya Dharma-darśan*. Vol. I-II. Śaiva Bharati Shodha Pratishthanam, Varanasi 2000.

DYCZKOWSKI 1987 (A) — Dyczkowski, Mark: *The Doctrine of Vibration*. SUNY 1987.

DYCZKOWSKI 1987 (B) — Dyczkowski, Mark: *An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. SUNY 1987.

DYCZKOWSKI 1988 — Dyczkowski, Mark: *The Canon of Śaivāgama and the Kubjikā Tantra of the Western Kaula Tradition*, SUNY 1988.

DYCZKOWSKI 1992 — Dyczkowski, Mark: *The Stanzas on Vibration. Translated with Introduction and Exposition*. SUNY 1992.

DYCZKOWSKI 2001 — Dyczkowski Mark: *The Cult of the Goddess Kubjika: A Preliminary Comparative Textual and Anthropological Survey of a Secret Newar Goddess*, NRCP, Stuttgart 2001.

FLOOD 2005 — Flood, G: *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, New Delhi 2005. [Przekład polski: FLOOD 2008].

FLOOD 2008 — Flood, G: *Hinduizm. Wprowadzenie*. WUJ 2008.

GNOLI 1960 — Gnoli, Ramiero: *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*. Torino, Paolo Boringhieri 1960.

GNOLI 1965 — Gnoli, Ramiero: *Abhinavagupta. Commento breve alla trientina della suprema* (*Parātrīśikālaghuvr̥tti*). Boringhieri, Torino 1965.

GNOLI 1968 — Gnoli, Ramiero: *The Aestethic Experience according to Abhinavagupta.* The Chaukhambha Sanskrit Studies 62, The Choukhambha Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.

GNOLI 1972 — Gnolli, Ramiero: *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta.*, Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici delle religioni, Le religioni orientali), Torino 1972.

GNOLI 1985 — Gnoli, Ramiero: *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṁśikā (Parātriṁśikā-tattva-vivaram).* Serie Orientale Roma (58), IsMEO, Roma 1985.

GOODALL 2004 — Goodall, Dominic: *The Parākhyatantra. A Scripture of the Śaiva Siddhānta*. A critical edition and annotated translation. Collection Indologie no. 98, IFP/EFEO CXXVI, Pondicherry 2004.

ISAYEVA 1997 — Isayeva Natalya: *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism. Gaudapāda, Bhartr̥hari and Abhinavagupta*. Śri Satguru Publication, Delhi 1997.

IYER 1992 — Iyer, K.A.S: *Bhartr̥hari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of Ancient Commentaries*. Deccan College, Poona 1992.

KANE 1971 — Kane, Panduranga Vamana: *History of Indian Poetics*, MB, Varanasi 1971.

KAUL (A) — Kaul, Mrinal: *Some Aspects of the Grammatico-Philosophical Theories in Kāshmir Śaivism* (short version). http://mrinalkaul.art.officelive.com/publications.aspx.

KAUL (B) — Kaul, Mrinal: *Introduction to Grammatical Traditions of Kashmir*. http://mrinalkaul.art.officelive.com/publications.aspx.

KAVIRAJ 1966 — Kaviraj, Gopinath: *Aspects of Indian Thoughts*. University of Burdwan, Burdwan 1966.

KAVIRAJ 1972 — Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik sāhitya*. Hindi Samiti, Lakhnau 1972.

KAVIRAJ 1977 — Kaviraj, Gopinath: *Tantra aur āgamśāstrõ kā digdarśan*. BRP, Patna 1977.

KAVIRAJ 1990 (A) — Kaviraj, Gopinath: „Pañca-makāra-sādhanā", w: Awasthi, Ramesh Chandra (ed.): *Tantrâcārya Gopīnāth Kavirāj aur yog-tantra-sādhanā*. VP, Varanasi 1990.

KAVIRAJ 1990 (B) — Kaviraj, Gopinath: „The Concept of Time" w: *Selected Writing of M.M.Gopinath Kaviraj*. Centary Celebrations Committee, Mata Anandamayee Ashram, Varanasi 1990.

KAVIRAJ 1994 — Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik sādhanā aur siddhānta*. BRP, Patna 1994 (1. wyd. 1979).

KAVIRAJ 2000 — Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik vāṅmay mẽ śāktadṛṣṭi*. BRP, Patna 2000.

LAKSHMAN JOO — Lakshman Joo: *Kashmir Shaivism*. www.kashmirshaivism.org.

LAWRENCE 1998 — Lawrence, David Peter: „Siva's Self-Recognition and The Problem of Interpretation", w: *Philosophy East & West* Vol. 48 No. 2 (April 1998) pp. 197-231, University of Hawaii Press 1998.

LAWRENCE 2003 — Lawrence, David Peter: *Aspects of Abhinavagupta's Theory of Scripture*. http://them.polylog.org/4/fld-en.htm.

MISHRA 2002 — Mishra, Paramahams: *Tantrasāraḥ* (vols I-II). Chaukhambā Surbhāratī Prakāśan, Varanasi 2002.

MULLER-ORTEGA 1989 — Muller-Ortega, Paul: *The Triadic Heart of Siva*, SUNY 1989.

NITECKA 2006 (A) — Nitecka, Anna: „Doświadczenie estetyczne w tantrycznych tekstach Abhinawagupty". *SI* 12/13 (2005/2006): 64-74. Warszawa 2006.

NITECKA 2006 (B) — Nitecka, Anna: „The individuality of the subject in the interpretation of Abhinavagupta", w: *Cracow Indological Studies*, Vol.8.: 93-108. M.Czerniak-Drożdżowicz (ed.), Institute of Oriental Philology, Jagiellonian University, Cracow 2006.

NITECKA 2007 — Nitecka, Anna: *Doświadczenie estetyczne I mistyczne. Analiza fragmentów teoretycznoliterackich, filozoficznych i religijnych dzieł Abhinawagupty*. Nieopublikowana praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2007.

PADOUX & SILBURN 1998 — Padoux, A., Silburn, L.: *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras, Chapitres 1 à 5 du Tantraloka*. PICI, 66, Paris 1998.

PADOUX 1990 — Padoux A.: *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Tr. J. Goutier, SUNY Press (SUNY Press), Albany 1990.

PADOUX 1998 — Padoux A.: *Concerning Tantric Traditions*, w: *Studies in Hinduism*, vol. 2 *Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, ed. G. Oberhammer, Vienna 1998.

PADOUX 2003 — Padoux, A.: „Mandalas in Abhinavagupta's Tantrâloka". *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Ed. Bühnemann, Gudrun. Brill, 2003.

PADOUX 2005 — Padoux, A.: „Parvan rites described in Chapter 28 of Abhinavagupta's Tantraloka", w: *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, Sadananda Das and Ernst Fürlinger (ed.), D.K. Printworld, New Delhi 2005.

PANDEY 1963 — Pandey, Kanti Chandra: *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*. CSSO, Varanasi 1963.

PANDEY 1986 — Pandey, Kanti Chandra: *An Outline of History of Śaiva Philosophy*. MB, 1986.

PANDIT 1977 — Pandit, B.N.: *Aspects of Kashmir Shaivism.* Utpal Publications, Srinagar 1977.

PANDIT 2003 — Pandit, Moti Lal: *Trika Śaivism of Kashmir*. Munshiram Manoharlal, New Delhi 2003.

PANDIT 2004 — Pandit, B.N.: *Isvara Pratyabhijna Karika of Utpaladeva, Verses on the Recognition of the Lord.* Translatation and Commentary by B.N.Pandit. MIRI & MB, Delhi 2004.

RAGHAVAN 1981 — Raghavan, V.: *Abhinavagupta and His Works*. Chaukhambha Orientalia, Varanasi 1981.

RAO 1966 — Rao K.B. Ramakrishna: *Theism of Pre-classical Sāṁkhya*. Prasaranga University of Mysore. Mysore 1996.

RASTOGI 1978 — Rastogi, N.: *The Krama Tantricism of Kashmir,* Vol. I. MB, 1978.

RASTOGI 2002 — Rastogi, N.: *Kāśmīr śivâdvay-vād kī mūl avadhāraṇāẽ*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New Delhi 2002.

RUCIŃSKA 1992 — Rucińska, Anna: *Kularnawa Tantra. Tantra oceanu kuli*. Warszawa 1992 [maszynopis].

RUCIŃSKA 1997 — Rucińska, Anna: *Siwasutry czyli Sutry Siwy. Przez czcigodnego Wasuguptę odczytane, komentarzami ułożonymi przez Śri Kszemaradżę oraz Śri Waradaradżę, zwanego też Krysznadasą, opatrzone*. Warszawa 1997 [maszynopis].

RUCIŃSKA 2002 — Rucińska, Anna: *Bhagavadgita, Święta Pieśń Pana*. Wydawnictwo Sawitar & Wydawnictwo Medium, Warszawa 2002.

RUCIŃSKA 2006 — Rucińska, Anna: *Hymny Siankary*. Miniatura, Kraków 2006.

SACHA-PIEKŁO 2003 — Sacha-Piekło, Małgorzata: „Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego", w: *Między wiarą a gnozą.*

Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu. M. Sacha-Piekło, M. Jakubczak (red.), Universitas, Kraków 2003.

SANDERSON 1985 — Sanderson, A.: „Purity and Power among the Brahmans of Kashmir", w: *The Category of the Person*. M.Carriers, S.Collons, S.Lukes (ed.), CUP, Cambridge 1985.

SANDERSON 1987 — Sanderson, Alexis: *Abhinavagupta* w: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, Macmilloan Publishing Company, New York 1987.

SANDERSON 1988 — Sanderson, A.: „Śaivism and the Tantric Traditions" w: *The World's Religions*: 660-704. S. Sutherland and others (ed.). Routlege & Kegan Paul, London 1988.

SANDERSON 1990 — Sanderson A.: „The Visualisation of the Deities of the Trika", w: *L'image divine. Culte at meditation dans l'Hindouisme*. A.Padoux (ed.), CNRS, Paris 1990.

SANDERSON 1992 — Sanderson A.: „The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra", w: *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*: 281-312. T. Goudriaan (ed.), SUNY, 1992.

SANDERSON 2005 — „A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta", w: *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*: 89-148. Sadananda Das and Ernst Fürlinger (ed.). D.K. Printworld, New Delhi 2005.

SHARMA 1976 — Sharma, Devavrata Sen: "The Concept of pure consciousness in Kashmir Saivism". *Navonmeṣa*. Gopinath Kaviraj Commemoration (vol. I). Mata Anandamai Ashram, Varanasi 1976.

SHARMA 1976 — Sharma, Debabrata Sen: „Philosophy of Sadhana in the Light of Kashmiri Shaivism". w: *Navonmeṣa. Gopinath Kaviraj Commemoration Volume I*. Mata Anandamai Ashram, Varanasi 1976.

SHASTRI 1980 — Shastri, Gaurinath: *A Study in the Dialectics of Sphota*. MB, 1980.

SIDDHĀNTAŚIROMANI 2006 — Siddhāntaśiromani, Viśveśvara: *Kāvyaprakāśa. Śrīmammaṭācārya-viracita Kāvyaprakāśa kī hindī vyākhyā*. Jñānmaṇḍal Ltd. Varanasi 2006.

SILBURN 1959 — Silburn, Lilian: *Vātulanātha Sūtra avec le commentaire d'Anantaśaktipāda*. Éditions E. De Boccard. Paris 1959.

SILBURN 1976 — Silburn, Lilian: *Le Vijñāna Bhairava. Text traduit et commenté*. Éditions E. De Boccard. Paris1976.

SILBURN 1979 — Silburn, Lilian: *Le Paramārthasāra de Abhinavagupta*. Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1979 [1. wyd. 1958].

SILBURN 1983 — Silburn, Lilian: *La Kuṇ□alinī ou L'énergie des profondeurs. Étude d'ensemble d'après les textes du Śivaïsme non dualiste du Kaśmir*. Les Deux Océans, Paris 1983.

SINGH 1979 — Singh, Jaideva: *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity: Text with the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index*. MB, Delhi 1979.

SINGH 1980 — Singh, Jaideva: *Spanda-kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya translated into English*. MB, 1980.

SINGH 1981 — Singh, Jaideva: *Vijñānabhairava or Divine Conciousness.* MB, 1981.

SINGH 1982 — Singh, Jaideva: *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-recognition. Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction*. MB, Delhi 1982 [1. wyd. 1963].

SINGHA 2005 — Singha, Sri Jaideva (tr.): *Abhinavagupta Parā-trīśikā-Vivaraṇa The Secret of Tantric Mysticism*. Betina Bäumer (ed.), MB Publisher, Delhi 2005. [1. wyd. 1988].

TAK — *Tantrikābhidhāna-kośa. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*, vol. I-II. H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux (ed.), Werlag, Der Österreichischenn Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, 2004.

TORELLA 2001 — Torella, Rafaele: „The Word in Abhinavagupta's Bṛhatvimarśinī", w: *La parole e i marmi. Studi in onore di R. Gnoli nel suo 70 compleanno*. Serie Orientale Roma XCII 1, IsIAO, 2001: 854-875.

TORELLA 2004 — Torella, Rafaele: „How is Verbal Signification Possible: Understanding Abhinavagupta's Reply" w: *Journal of Indian Philosophy*, vol.32, Kluwer Academic Publishers, 2004.

TRZCIŃSKI 2001 — Trzciński, Łukasz: „Tantra śiwaicka", w: *Filozofia Wschodu*: 287-307. B. Szymańska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

VASUDEVA 2004 — Vasudeva, Somadeva: *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Crictical edition, translation & notes*. IFP, EFEO, Pondicherry 1997.

WOODROFFE 1955 — Woodroffe, John: *The Garland of Letters (Varṇamālā)*. Ganesh & CO, Madras 1955.

Literatura pomocnicza:

ARYA 1986 — Arya, Usharbudh: *Yoga-sūtras of Patañjali with the Exposition of Vyāsa. A Translation and Commentary.* Vol. I *Samādhi-pāda*. The Himalayan International Institute of Yoga Science and Philosophy of the U.S.A., Honesdale 1986.

ARYA 2001 — Arya, Usharbudh: *Yoga-sūtras of Patañjali with the Exposition of Vyāsa. A Translation and Commentary.* Vol. II *Sādhana-pāda*. MB, Delhi 2001.

BABKIEWICZ 2005 — Babkiewicz, Andrzej: „Indyjska horoskopia urodzeniowa na przykładzie tekstu Bryhatparaśarahory (Bṛhat-pārāśara-horā)", w: *SI* 14 (2007): 5-58. Warszawa 1994.

BALCEROWICZ 2003 — Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003.

BYRSKI 1997 — Byrski, M.K.: Metodology of the analysis of Sanskrit drama. Wydawnictwa UW, Warszawa 1997 (1 wyd. 1979).

CHMIELEWSKI 1981 — Chmielewski, Janusz: „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym", w: *Studia semiotyczne*. Jerzy Pelc (red.), Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.

DASH 1978 — Dash, Bhagawan: *Fundaments of Ayurvedic Medicine*. Bansal & Co, Delhi 1978.

MEJOR 2001 — Mejor, Marek: *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Pruszyński i S-ka, Warszawa 2001.

MEJOR 1994 — Mejor, Marek: „Studia nad Kszemendrą (I): *Bodhisattvâvadāna-kalpalatā – buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy*", w: *SI* I (94): 84-105. Warszawa 1994.

SCHAYER 1938 — Schayer, Stanisław: *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy. Przyczynki do zagadnienia czasu w filozofii indyjskiej*. PAU, Kraków 1938.

SHARMA 1971 — Sharma, B.N.K.: The *Brahmasūtras and their Principal Commentaries (a critical exposition)*, Vol. I., BVB, Bombay 1971.

Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej. Praca zbiorowa pod red. Marka Mejora. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.

WOODS 1927 — Woods, James Haughton: *The Yoga System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*. Harvard Oriental Series, The Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1927 (1. wyd. 1914).

Słowniki

MW — M. Monier-Williams: *A Sanskrit English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. New edition. Oxford Universiti Press, Oxford 1899 [liczne wznowienia].

SVB L
S.No.-
Subjec
Phi
Sub. C